PLUTARCO

MORALIA

VOL. VIII

EDITORIAL GREDOS

PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

VIII

SOBRE EL AMOR A LA RIQUEZA • SOBRE LA FALSA VERGÜENZA • SOBRE LA ENVIDIA Y EL ODIO • DE CÓMO ALABARSE SIN DESPERTAR ENVIDIA • DE LA TARDANZA DE LA DIVINIDAD EN CASTIGAR • SOBRE EL HADO • SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES • SOBRE EL DESTIERRO • ESCRITO DE CONSOLACIÓN A SU MUJER

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
ROSA MARÍA AGUILAR



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 219

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JORGE BERGUA CAVERO.



Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996.

Depósito Legal: M. 13241-1996.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1804-5. Tomo VIII.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996. — 6745.

INTRODUCCIÓN

Los tratados que constituyen este volumen aparecen todos en la edición planudea conservada en el Códice *Parisino* E, donde tienen los números 17, 12, 47, 8, 4, 37, 75, 24 y 23, no coincidentes, como se ve, con el orden que nosotros observamos, el de la edición de Stephanus. Algunos de ellos responden mejor que otros al contenido de moral práctica que ha dado su nombre a esta parte de la obra de Plutarco, a partir de la titulación de *Obras morales* que Máximo Planudes dio a los contenidos entre los números 1 y 21. Así ocurre con *Sobre el amor a la riqueza (De cupiditate divitiarum), Sobre la falsa vergüenza (De vitioso pudore), Sobre la envidia y el odio (De invidia et odio), De cómo alabarse sin despertar envidia (De laude ipsius),* presentes (parcialmente, excepto *De inv. et od.)* en ese apartado planudeo. En ellos se trata de vicios mayores o menores y de su tratamiento o de cómo no incurrir en que puedan despertarse por nuestra causa en quienes nos rodean.

En cambio los escritos *Sobre el destierro* y el de *Consolación a su mujer* pertenecen, como el *Escrito de consolación a Apolonio* (vol. II de esta colección), al género consolatorio, aunque los últimos refieran sus consejos a la pérdida de seres queridos y el primero a la pérdida de la patria. En

unos y otros hallamos la literatura propia de sus géneros respectivos, con los tópicos esperados, pero también con el sello personal plutarqueo, sobre todo cuando hay una implicación personal, como en el dolor compartido con su esposa por la pérdida de la hijita. El opúsculo *Sobre el hado* resulta muy diferente, no tanto por la elección de su contenido cuanto por su tratamiento, lo que hace que actualmente sea tenido por obra espuria, de lo que se da cuenta más extensamente en su lugar.

Consideración aparte merecen las dos obras restantes, esto es, *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* (también en la primera sección planudea, donde es el núm. 4) y *Sobre el demon de Sócrates.* Ambas tienen rasgos en común: son formalmente diálogos, presentan una doctrina sobre el alma y lo hacen a través de un mito. Aun siendo ambos diálogos objeto de gran número de estudios, es el segundo de ellos el que más interés ha despertado en el último decenio. La causa de ello podría residir en la extraña alianza en su construcción entre tema histórico patrio y mito escatólogico en el que se desarrolla la teoría sobre el alma. Así, para D. Babut[1] el verdadero tema sería la relación entre ciencia teórica y acción práctica, entre filosofía y política. P. Desideri[2] analiza sobre todo su componente histórico, concluyendo que la obra de Plutarco sería un manifiesto ideológico y una lograda ejemplificación práctica, si es que ha existido la historiografía trágica. K. Döring[3] se interesa más, en cambio, en el mito y en el problema del demon per-

---

[1] D. Babut, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d'interprétation», *Bull. de l'Ass. Guillaume Budé* (1984), 51-76.

[2] P. Desideri, «Il De genio Socratis di Plutarco: Un esempio di "Storiografia tragica"?», *Atheneum*, 3-4 (1984), 569- 585.

[3] K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., de genio Socratis Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

sonal y, dentro de una tradición, se ocupa de fuentes y modelos. A. Barigazzi se ha ocupado tanto del problema de la composición del diálogo desde un punto de vista formal como de su unidad de composición a través de la clave de Epaminondas como figura central[4]. F. Brenk[5] ha estudiado el tiempo en la estructuración del diálogo y concluye que en él se sumarían el tiempo divino (en el *noûs*), que no aparece sin embargo, el segundo tiempo mezclado de los *daímones* y, por último, el tiempo humano, histórico y fugaz. Todo esto no es, con todo, sino una muestra de lo que se ha escrito en estos últimos años. Parece como si esta obra, en cierta manera no lograda plenamente, hubiera de seguir suscitando, quizás por eso, más interrogantes que otras, y es que, sin duda, Plutarco puso en ella todo su empeño, si no queriendo superar a su maestro Platón, a quien ha tomado de modelo, sí al menos esforzándose en emularle.

Con respecto a la tradición manuscrita de estas obras, puede valer aquello de lo que ya se ha dado cuenta en el volumen anterior. Sucintamente diremos que hay tres familias, encabezada la primera por el códice L (*Laurentianus* 69, del s. x), palimpsesto muy mutilado y defectuoso del que es copia C (*Parisinus graecus* 1955, ss. XI-XII), en mucho mejor condición de lectura. En la segunda, son importantes los manuscritos Y (*Marcianus graecus* 249, ss. XI-XII) de una parte y los M y N (*Mosquenses SS. Synodi gr.* 501 y 502), de otra. La tercera familia representa la tra-

---

[4] Lo primero en «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163, y lo segundo en «Una nuova interpretazione del De genio Socratis», *Illinois Class. Stud.* 13 (1989), 409-425.

[5] F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco», en *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

dición planudea y los códices más representativos son, A y E (*Ambrosianus gr.* 859, *c.* 1296; *Parisinus gr.* 1671, s. XII; *Parisinus gr.* 1672, s. XIV, respectivamente). Con ésta se relaciona ε, nuestro *Matritensis* 4690, procedente de la Biblioteca de Uceda, en donde se encuentran los tratados *De cupiditate divitiarum, De sera numinis vindicta* y *Consolatio ad uxorem.*

Sobre las traducciones al castellano de estos tratados vale asimismo lo dicho en la Introducción del anterior volumen. En las *Morales* de Diego Gracián[6] se hallan traducidas *Contra la codicia de las riquezas (De cup. div.),* fols. 165-167, *Del daño que causa la vergüenza o empacho y del remedio contra ella (De vit. pud.),* fols. 170-174, *De la differencia entre el odio y la embidia (De inv. et od.)* —que es realmente un resumen de folio y medio—, *Consuelo para los que viven en destierro o fuera de la patria (De ex.),* fols. 195v.-200, donde encontramos ya en la redacción del título una de sus acostumbradas paráfrasis: *Consuelo de Plutarco Cheronense para el destierro donde muestra que no es cosa tan áspera el ser desterrado como comúnmente se estima.* Ahora bien, de uno de estos tratados: *De cupiditate divitiarum*, que nosotros hemos traducido por *Sobre el amor a la riqueza*, existe una traducción anterior a la de Gracián[7]. El

---

[6] *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana por* —, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548.

[7] *Libro de Plutarcho cheroneo excellentissimo philosopho contra la cobdicia de las riquezas: nuevamente traduzido en lengua castellana por un monge dela orden de sant Benito.* Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1538. De este libro da cuenta también A. PALAU Y DULCET (*Manual del librero hispano-americano)*, pero da como impresor a Fernando de Córdoba. La obra no pasó seguramente por sus manos. Nuestra información más completa procede de TH. S. BEARDSLEY, «An unexamined translation of Plutarch: Libro contra la cobdicia delas riquezas», *Hispanic Review*, 41, 1 (1973), 170-214, donde reproduce la traducción en facsímil.

anónimo autor ha sido identificado por Beardsley como Alonso Ruiz de Virués, muerto en 1545, defensor y traductor de Erasmo. Este traductor, sea quien fuere, no informa de qué lengua traduce. Hemos cotejado su versión con el texto griego. Podría haber traducido de esta lengua con algunas faltas de comprensión y el gusto por usar de la paráfrasis ya acostumbrado en estos erasmistas. Beardsley es de la opinión que tanto el monje benedictino como Diego Gracián consultaron la versión latina de Erasmo en el trascurso de su trabajo. Ambos muestran, dice, una tendencia a la «interpretative expansion of concises passages» y así como, a su juicio, Gracián se basó primariamente en el texto griego, el benedictino habría traducido del latín, basándose en la traducción de Erasmo.

En último lugar, daremos cuenta de las ediciones usadas. Hemos seguido el texto griego establecido por Ph. H. de Lacy y B. Einarson en *The Loeb Classical Library*, pero hemos tenido siempre a la vista el texto griego de M. Pohlenz y W. Sieveking, cuyas lecturas hemos adoptado en ocasiones. También hemos tenido en cuenta las ediciones de *Les Belles Lettres* en los tomos VII y VIII, de R. Klaerr e Y. Vernière para el primero, y de J. Hani para el otro, así como la de los *Moralia* I, de G. Pisani. De otras ediciones monográficas utilizadas se da cuenta en la Bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA*

A. ALONI, «Osservazioni sul *De genio Socratis* di Plutarco», *Museum Criticum* 10-12 (1975-1977), 233-241.

—, «Ricerche sulla forma letteraria del *De genio Socratis* di Plutarco», *Acme* 33, 1-2 (1980), 45-112.

—, G. GUIDORIZZI (eds.), *Plutarco, Il demone di Socrate. I ritardi della punizione divina*. Milán, 1982.

H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik: Verh. Akad. Wet.*, Amsterdam, 1921.

D. BABUT, Plutarque et le stoïcisme, París, 1969.

—, *De la vertu éthique*, París, 1969.

—, «La doctrine démonologique dans le *De genio Socratis* de Plutarque; cohérence et fonction», *L'Information Littéraire* 35 (1983), 201-205.

—, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d' interprétation», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1984), 51-76.

—, «La part du rationalisme dans la religion de Plutarque. L'exemple du *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1988), 383-408.

---

* La Bibliografía que consta aquí es la que fundamentalmente se relaciona con estos tratados. Aun así también se citan algunas obras generales que se han empleado. Para una Bibliografía general se remite a los primeros volúmenes de esta misma colección donde se halla amplia información.

A. Barigazzi, «Sul *De cupiditate divitiarum* di Plutarco», *Prometheus* 13 (1987), 167-178.

—, «Sul *De invidia et odio* di Plutarco», *Prometheus* 14 (1988), 58-70.

—, «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163.

—, «Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1989), 409-425.

Th. S. Beardsley, «An unexamined translation of Plutarch: *Libro contra la cobdicia delas riquezas*», *Hispanic Review* 41 (1973), 170-214.

F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco» en *Strutture Formali dei «Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

A. Corlu (ed.), *Plutarque. Le démon de Socrate*. París, 1970.

P. Desideri, «Il *De genio Socratis* di Plutarco: Un esempio di "Storiografia Tragica"?» *Atheneum* 3-4, (1984), 569-585.

K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *De genio Socratis*, Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

J. Dumortier, «Le châtiment de Neron dans le mythe de Thespésios (De sera numinis)», en *Actes VIIIe Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 552-560.

R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, París, 1964.

Diego Gracián, *Morales de Plutarco, traduzidos de lengua griega en castellana por —*, Alcalá de Henares, 1548.

W. Hamilton, «The myth in Plutarch's *De genio*», *Classical Quaterly* (1934), 175-182.

J. Hani, «Le mythe de Timarque et la structure de l'extase», *Revue des Études Anciennes* 88 (1975), 105-120.

— (ed.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VIII*, Paris, 1980.

J. J. Hartman, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916.

C. P. Jones, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* 156 (1966), 61-74.

F. E. Kind, «Zu Plutarchs *De sera numinis vindicta*», *Hermes* 72 (1937), 127-128.

R. Klaerr y Y. Vernière (eds.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VII*, París, 1974.

Ph. de Lacy y B. Einarson (eds.), *Plutarch's Moralia VII*, Cambridge (Massachusets) y Londres, 1959.

A. M. Malingrey, «Les délais de la justice divine chez Plutarque et dans la littérature judéo-chretienne», en *Actes VIIIe Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 542-550.

G. Méautis, *Délais de la justice divine par Plutarque*, Lausana, 1935.

—, «Le mythe de Timarque», *Revue des Études Anciennes* (1950), 201-211.

W. R. Paton, M. Pohlenz y W. Sieveking (eds.), *Plutarchi Moralia Vol. III*, Leipzig, 1972[2] (reimp. 1ª ed. 1929).

E. Pettine (ed.), *Plutarco. L'Autoelogio (De laude ipsius)*, Salerno, 1983.

— (ed.), *Plutarco, L'avidità di richezze (De cupiditate divitiarum)*, Salerno, 1986.

G. Pisani, *Plutarco. Moralia I. «La serenità interiore» e altri testi sulla terapia dell'anima*, Biblioteca dell'Immagine, 1989.

H. Pourrat, *Le sage et son démon, précédé de: «Le démon de Socrate» de Plutarque*, trad. de Ed. des Places, París, 1950.

M. Riley, «The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 18, 3 (1977), 257-273.

D. A. Russell, «Notes on Plutarch's *De genio Socratis*», *Classical Quaterly* 48 (1954), 61-63.

M. Scaffidi Abbate, *Il fato. La superstizione*, Roma, 1993.

G. Soury, *La dèmonologie de Plutarque*, París, 1942.

—, «Le problème de la providence et le *De sera numinis vindicta* de Plutarque», *Revue des Études Grecques* (1945), 63-179.

L. Torraca, «Linguaggio del reale e linguaggio dell' immaginario nel *De sera numinis vindicta*», en *Strutture Formali dei*

«Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989), dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991.

A. VAGHI, *Consolazione a la moglie. L'esilio. Il destino*, Vimercate, 1993.

E. VALGIGLIO (ed.), *Ps. Plutarco. De fato*, Roma, 1964.

—, «Il fato nel pensiero classico antico», *Rivista di Studi Classici* 15 (1967), 305-330.

Y. VERNIÈRE, «Le Lethé de Plutarque», *Revue des Études Anciennes* 46 (1964), 22-32.

—, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1977.

R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlín, 1869-1873.

B. WEISSENBERGER, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Straubing, 1896.

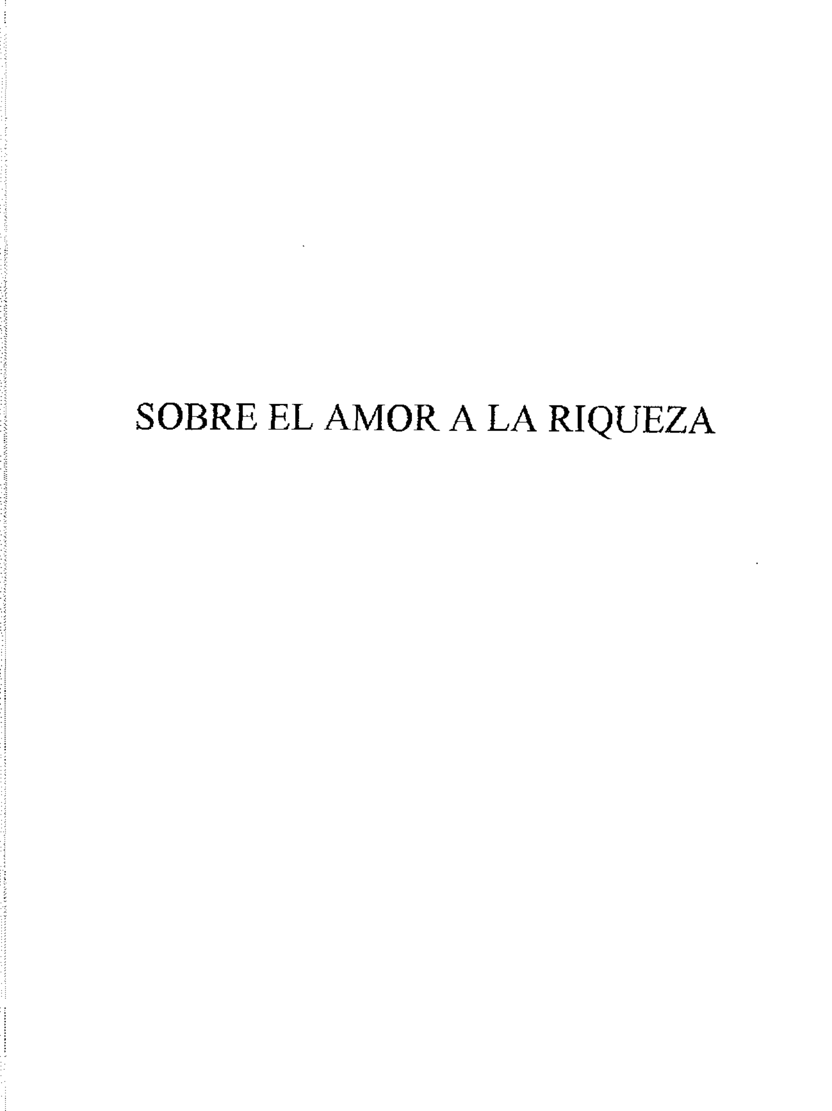
U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, «The Treatise of Plutarch *De cupiditate divitiarum* edited by W. R. Paton, London, 1896, XVI und 33 S. 8.°», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 158 (1896), 326-348 = «12. Besprechung», *Kleine Schriften* III, págs. 162-177.

A. WILLING, «De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones», *Comm. philol. Iena* VIII 2 (1909).

K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, *RE* XXI 1, 1951, cols. 636-962.

—, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung, Religionsgeschichtliche Schriften*, prólogo y nueva traducción de —, Zúrich, 1952.

B. ZUCCHELLI, «Il Περὶ δυσωπίας di Plutarco», *Maia* 1 (1965), 215-231.



SOBRE EL AMOR A LA RIQUEZA

INTRODUCCIÓN

El contenido de este pequeño tratado, así como el de los tres que lo siguen, explica el porqué de haber recibido estas obras plutarqueas la denominación genérica de *Moralia*. Su carácter es el de la diatriba cínico-estoica [1], pero las fuentes son sobre todo Aristóteles, a quien cita sólo una vez (527A) pero cuyo pensamiento subyace a toda la obrita [2] —también cita a Teofrasto—, y, a todo lo largo de la obra, Platón, aludido, aunque no citado expresamente, en 527B.

Plutarco comienza su exposición *ex abrupto,* haciendo una exposición detallada de esta pasión, la *philoploutía.* Presenta distintos tipos de ricos, los pródigos, los avaros, los que pretextan ahorrar para sus hijos o herederos. Compara la avaricia de unos con la de hormigas o asnos, la de otros con la de animales feroces. Utiliza profusamente los símiles del campo de la enfermedad para subrayar más la índole insana de este *páthos* que es el amor a la riqueza. Sin

---

[1] Véase K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia, RE,* XXI 1, 1951, col. 779: «Die kynische Farbung tritt in Gedanklichen wie in der stilistische Formung gleich stark hervor».

[2] Véase la Introducción de Ph. de Lacy y B. Einarson, *Plutarch's Moralia,* VII, Londres, 1959, págs. 2-4 (*Loeb Classical Library*), que trata en profundidad el alcance de la influencia aristotélica.

embargo no ofrece ningún consejo sobre su curación. Esto, unido a la forma de su comienzo, ha llevado a considerar que este tratadito nos ha llegado incompleto, bien porque Plutarco no lo llegara a terminar y se publicara así después de su muerte, como pensaba Pohlenz, bien porque quedase mutilado posteriormente. Ninguna de las dos cosas puede postularse con certeza, piensa K. Ziegler, pero él se inclina por la primera explicación, basándose en elementos internos[3].

Sobre su datación nada dice Jones, ateniéndose sin duda a los criterios que formula sobre cronología[4]. Para De Lacy y Einarson[5], sería una obra temprana. Con este juicio viene a coincidir R. Flacelière[6], quien lo fecha en el reinado de Domiciano. R. Klaerr y Y. Vernière *(Oeuvres Morales, VII 2.ᵉ partie,* París, 1974, pág. 5), opinan que los principales rasgos de este texto llevan a pensar en una fecha no de la misma juventud de Plutarco, pero sí de la primera parte de su carrera de escritor[7].

Estobeo ha conservado en su *Florilegio,* bajo el título *Ek toû katà ploútou,* fragmentos de una obra perdida de Plutarco, *Contra la riqueza,* que coinciden por su contenido

---

[3] *Op. cit.,* col. 779.

[4] C. P. JONES, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* (1966), 61-74, quien afirma en la pág. 70: «the only evidence used is that of Plutarch's references to the circumstances of his own time, to his own earlier works, and to his own life».

[5] *Op. cit.,* pág. 5: «A certain exuberance and fancifulness in the diction would incline one to date the essay early in Plutarch's career».

[6] *Sagesse de Plutarque,* París, 1964, pág. 28.

[7] «Les principaux caractères de ce texte: impetuosité, mais sureté de la langue, aspect didactique, mais solidité de la structure, enfin maturité de la pensée, nous conduisent, en dehors de tout autre élément précis, à conclure que le traité, sans appartenir à la jeunesse même de Plutarque, date de la première partie de sa carrière d' écrivain».

con nuestro tratado[8]. Esta obra no figura en el «Catálogo de Lamprias» y sí, en cambio, un *Protreptikòs pròs tòn néon ploúsion*, esto es, *Exhortación al joven rico*, con el núm. 207, de la que nada se ha conservado.

Nuestro tratado es el núm. 211 del «Catálogo de Lamprias».

NOTA AL TEXTO

	Ed. Loeb	Nuestra traducción
525B	ἅς μήτε ηῦρεν μὲν φησὶν Ἀλκαῖκα.	ἅς μήτε ἄνδρα φησὶν Ἀλκαῖος μήτε γυναῖκα ⟨...⟩

La edición de Teubner de Pohlenz-Sieveking, *Moralia* III, Leipzig, 1972, ofrece la misma lectura de la ed. Loeb, pero con *crux* tras ηῦρεν.

---

[8] Estobeo, *Flor.* V, 756 (XCII 32, 33) y 784 (XCV 16) Hense = Plutarco, *Moralia*, fragmentos 149-152, editados por Sandbach, en el tomo VII de Teubner y en el tomo XV de Loeb Classical Library.

SOBRE EL AMOR A LA RIQUEZA

1. Cuando algunos alababan a un hombre de buena estatura y que tenía manos largas como adecuado para pugilista, 523C Hipómaco[1], el entrenador, dijo: «Estaría bien si tuviera que D agarrar una corona colgada». Esto se puede decir respecto a los que se quedan estuperfactos y se sienten felices ante hermosas fincas, enormes casas y grandes cantidades de dinero: «Si al menos pudiera ser puesta a la venta y comprarse luego la felicidad». (Sin embargo, se diría de muchos que prefieren ser ricos y desdichados a ser felices dando dinero.) Pero no se puede comprar con dinero la ausencia de tristeza, la grandeza de ánimo, la firmeza, la confianza, el bastarse a sí mismo.

Ser rico no lleva aparejado despreciar la riqueza, ni poseer cosas innecesarias el no necesitar lo superfluo.

---

[1] Este Hipómaco debe ser el hijo de Mosquión, un pugilista de la Élide que aparece citado en PAUSANIAS, VI 12, 5, como vencedor infantil en Olimpia, donde venció a tres oponentes sin recibir ningún golpe. Más tarde fue entrenador (ATENEO, XIII 584C). Es insegura la época en que vivió. PLUTARCO lo menciona también en la *Vida de Dión* I 4 (958C).

E **2.** ¿De qué otros males nos libera la riqueza, si ni siquiera nos puede librar del amor a la riqueza?[2]. Pero la bebida extingue el ansia de beber y el alimento cura el deseo de comida. Aquél que decía:

Dale un manto a Hiponacte, pues estoy aterido[3],

soporta con dificultad que se le den más y los rechaza. En cambio, ni la plata ni el oro extinguen el amor al dinero y el afán de tener no cesa si se posee más, sino que se puede decir a la riqueza como al médico fanfarrón:

Tu medicina hace mayor la enfermedad[4].

F Tomándonos cuando estamos faltos de pan, de casa, de un abrigo moderado, de cualquier comida, nos llena de deseo de oro y plata, de marfil, de esmeraldas, de perros y caballos, transformando nuestra aspiración desde lo necesario a lo dificultoso, raro, difícil de conseguir e inútil. Porque nadie es pobre en las cosas que, al menos, son suficientes[5] y nunca ningún hombre ha tomado dinero en préstamo para comprar harina de cebada, queso, pan o aceitunas, sino que
524A a uno le ha endeudado una casa lujosa, a otro un olivar colindante, a otro una tierra de pan llevar, un viñedo, y todavía a otros ya unas mulas de Galacia[6] o una yunta de caballos

---

[2] Cf. TELES, 9-36, 1 HENSE².

[3] HIPONACTE, frag. 24b DIEHL. Citado también en *Comm. not.* 1068B y en *Stoic. absurd.* 1058D, más completo.

[4] KOCK, *Comicorum Atticorum fragmenta*, III, *adesp.* 455.

[5] Lugar común de la diatriba cínico-estoica. Cf. TELES, pág. 7, 4 HENSE²; SÉN., *Epíst.* XXV 4, citando a EPICURO (frag. 602 USENER); FAVORINO, *De exilio col.* 17, 1-2; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* II 14, 5.

[6] Puede referirse tanto a Galacia como a Galia. A favor de lo primero está el que Asia Menor fuera famosa por sus mulas ya desde Homero. In-

haciendo resonar un carro vacío[7],

les precipitan en abismos de recibos, de intereses y de hipotecas. Después, como los que beben tras no sentir sed o comen sin tener ya hambre, vomitan cuanto tomaron mientras estaban sedientos o hambrientos, así los que desean cosas inútiles y superfluas no tienen dominio siquiera sobre las necesarias. De tal suerte son estos amantes de la riqueza.

3. De otra parte, de aquellos que no se desprenden de nada y, teniendo mucho, constantemente están necesitados de más, con mayor razón aún se admiraría uno al acordarse de Aristipo[8]. Pues aquél acostumbraba a decir: «Si se come B
mucho, se bebe mucho y nunca se está satisfecho, uno va al médico y pregunta cuál es el padecimiento, cuál es su estado y cómo se libraría de él. Pero si uno que tiene cinco lechos busca diez y, poseyendo diez mesas, se compra otras tantas, cuando estando en posesión de muchos campos y de dinero no está saciado, sino que se esfuerza por tener otras cosas y pierde el sueño y es insaciable en todo, ¿ése no piensa necesitar de quien le cure y le muestre por qué causa sufre eso?». Con todo se podría esperar que, de entre los

---

cluso se creía que los misios fueron los primeros en acoplar burro y yegua (*hemíonos* significa «semiburro» en definitiva). Véase Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* III, *s. v. mulus*, y también *RE* VI, 1, *s. v. Esel*, col. 659, como asimismo la col. 661 sobre las mulas de Galia.

[7] *Ilíada* XV 453.

[8] Aristipo, discípulo de Sócrates. Fundador de una escuela filosófica en el norte de África, en Cirene, en el IV a. C. La meta de la vida humana era, según su filosofía, la persecución del placer. No obstante, hay cierta confusión entre abuelo y nieto, del mismo nombre, y, quizás, sea al ultimo a quien deba considerársele como representante de este hedonismo. Se considera a esta Escuela Cirenaica como precedente del epicureismo.

C que sufren de sed, quien no ha bebido se libraría de la sed cuando bebe, pero de quien bebe continuamente y sin cesar pensamos que no necesita llenarse, sino una purga, y le exhortamos a que vomite en la idea de que no está molesto por una carencia sino por cierta acidez o por un calor no natural[9]. Pues bien, de los que buscan riqueza, quien está falto y sin recursos podría cesar quizás al adquirir una fortuna, encontrar un tesoro, al pagar con la ayuda de un amigo y verse libre del prestamista, pero a quien tiene más de lo suficiente y aspira a más, no es el oro ni la plata lo que le curará, ni tampoco caballos, ovejas y bueyes, sino que le hace falta arrojar y purgarse. Pues su mal no es la pobreza
D sino la insaciabilidad[10] y el amor a la riqueza que existe en él por un juicio falso e irracional[11]. Pero si no se la expulsa

---

[9] Cf. JENOFONTE, *Banquete* IV 37. La alusión a la hidropesía en relación a esta situación se encuentra por primera vez en Diógenes (EST., *Flor.* III 10, 45) y TELES, pág. 39, 3 HENSE². Pero a nosotros esta enfermedad se nos antoja más una bulimia.

[10] Cf. el frag. 150 [SANDBACH] de PLUT., *Sobre la riqueza.* Tanto PH. DE LACY y B. EINARSON (*Plutarch's Moralia* VII, pág. 13, n. b) como R. KLAERR y Y. VERNIÈRE (*Ouevres Morales, VII 2.ᵉ partie*) citan el *Pluto* de ARISTÓFANES, vv. 188-197, para la idea de insaciabilidad en relación con la riqueza. Los primeros subrayan que la palabra 'insaciable' aparece frecuentemente en Platón aplicada tanto a la riqueza como al deseo de poseerla. Así citan *República* IV 442a6-7; VIII 562b; IX 578a1, y *Leyes* VIII 831d4; 832a10; IX 870a4-5 y XI 918d6. A nuestro parecer, el concepto de insaciabilidad en la riqueza aparece en un texto muy anterior, la elegía *A las musas* de SOLÓN 71-73:

Ningún límite de la riqueza está marcado para los hombres;
pues quienes de nosotros tienen una vida próspera,
se afanan doblemente: ¿quién podría saciar a todos?

[11] Plutarco ha relacionado en ocasiones pasión y juicio como aquí; así, se lee en *Superst.* 165B, que «el ateísmo es un juicio erróneo...», mientras que en *Virt. mor.* 449A, leemos: «Si la pasión fuera un juicio ...». Se trata, en definitiva, de la influencia que el estoicismo ha ejercido sobre él en el campo de

del alma, como a una solitaria[12], no cesará de necesitar cosas superfluas, esto es, de desear lo que no necesitan.

4. Cuando un médico, entrando a ver a un hombre postrado en el lecho, que gime y no quiere comer, le palpa, le examina y encuentra que no tiene fiebre, dice: «enfermedad mental» y se marcha. Pues bien, cuando nosotros vemos a E
un hombre absorto en la ganancia, que se queja de sus gastos y que no ahorra nada vergonzoso o miserable que concluya en negocios, aun teniendo casas, tierras, rebaños y esclavos con mantos, ¿qué diremos de la enfermedad de este hombre sino que es pobreza mental? Porque la relativa al dinero, como dice Menandro[13], un solo amigo obrando como benefactor podría alejarla, pero aquélla que es mental no la colmarían todos los amigos juntos, ni vivos ni muertos. Por eso ha dicho bien Solón[14] respecto a éstos:

Ningún término de la riqueza está fijado para los hombres,

porque para quienes poseen inteligencia la riqueza está limi- F
tada por la naturaleza y tiene un término[15], como trazado por la necesidad con el centro y el radio[16].

---

la ética, influencia que a veces asume positivamente y contra la que otras veces se revuelve.

[12] El término aparece con lecturas diversas en los manuscritos; la que adopta el editor es la de Bernardakis: *helminga plateian.* Se trata del parásito intestinal conocido como «tenia» o «solitaria».

[13] *Citarista,* frag. 2 Körte (vol. I pág. 108).

[14] Frag. 1 71 Diehl, que también cita Aristóteles, *Política* I 3, 9 (1256b33) con igual intención.

[15] Cf. Epicuro, *Sent. sel.* 15, frag. 471 Usener; Filón, *De vita cont.* 17; Sén., *Epist.* XVI 8-9.

[16] Es decir, una circunferencia dibujada a compás. Es un símil caro a Plutarco. Cf. *Garr.* 513C; *Exil.* 603E; *Max cum princ. philos.* 776F; *Praec. ger. reip.* 822D; *Non posse suav. viv. Epic.* 1098D.

Pero también es una particularidad del amor a la riqueza lo que sigue. En efecto, es un deseo que combate contra su propia satisfacción[17] mientras los demás colaboran. Pues nadie, con todo, se aparta del uso de la comida por su gusto por la buena mesa ni del vino a causa de su borrachera, como se apartan del dinero por el amor al dinero. Sin embargo ¿cómo no va ser ni loco ni lamentable un padecimiento cuando no se usa un manto a causa del frío, ni de pan a causa de estar hambriento, ni de la riqueza precisamente por el amor a la riqueza, sino que se sufren los males de Trasónides:

525A *Junto a mí está dentro y me está permitido,*
también lo quiero como lo querría
el amante más enloquecido, pero no lo hago[18].

—echando a todo el cerrojo, poniendo sellos, haciendo cuentas con prestamistas y comerciantes reúno y persigo otras cosas, y lucho contra los servidores, contra los campesinos, contra mis deudores—

¡Apolo! ¿Has visto un hombre más miserable
o acaso a un amante más desafortunado?[19]

5. Preguntado Sófocles si podía gozar con una mujer dijo: «¡Calla, hombre! Me he vuelto un hombre libre que ha
B escapado por su vejez de amos rabiosos y salvajes»[20]. Pues es grato abandonar juntamente con los placeres los deseos,

---

[17] Cf. TELES, pág. 38, 3 HENSE², y *Curios.* 519C-D.

[18] MENANDRO, *El detestado*, frag. 5 KÖRTE (vol. I pág. 127).

[19] *Id.* frag. 6 KÖRTE (vol. I pág. 128).

[20] Véase PLATÓN, *Rep.* 329b-c; se cuenta asimismo en *An seni resp.* 788E, y en *Non posse suav. viv. Epic.* 1094E, pero sin revestir forma de anécdota.

que ni a varón ni a mujer, dice Alceo[21] (...). Esto no es así en cuanto al amor a la riqueza, sino que como ama pesada y cruel obliga a adquirir, pero impide usar, y despierta el deseo, pero quita el placer. Estratónico se burlaba de los rodios por su prodigalidad, diciendo que edificaban como inmortales, pero hacían provisiones como si fueran a morir a poco[22]. Los avariciosos adquieren como pródigos, pero gastan como mezquinos y sufren los trabajos, pero no tienen los placeres. Con todo, Démades[23], plantándose en cierta c
ocasión ante Foción, que estaba almorzando, y al ver su mesa, austera y sencilla, dijo: «Me asombro, Foción, de que puedas almorzar así y te ocupes de la política». Pues él actuaba de demagogo en favor de su estómago y, considerando que Atenas era provisión pequeña para su despilfarro, se abastecía además de Macedonia. (Por eso Antípatro dijo, al verle de viejo, que como a una víctima despiezada no le quedaba más que la lengua y las tripas[24].) Pero de ti, des-

---

[21] El pasaje está corrupto. Hemos adoptado la lectura de Kaerr-Vernière que reproduce incompletamente el frag. 195 REINACH de ALCEO (= Z 111 LOBEL-PAGE).

[22] Este Estratónico fue un citaredo afamado que vivió en Atenas en el IV a. C. Vuelve a ser citado en *Exil.* 602A. También, según DIÓGENES LAERCIO, VIII 63, esto mismo decía Empédocles de los de Agrigento, y también Platón según ELIANO, *Varia Historia* XII 29. De los megarenses lo decía Diógenes según TERTULIANO, *Apol.* 39, y sin citar el autor JERÓNIMO, *Epíst.* 123, 15.

[23] Démades, político ateniense (c. 380-319 a. C.). Aunque en un principio apoyó a Demóstenes, fue persuadido luego por Filipo II para hacer un tratado de paz entre Atenas y Macedonia tras la batalla de Queronea (338 a. C.). A partir de entonces, dirigió el grupo pro-macedónico en Atenas, como Plutarco indica, de una forma interesada. No se conserva nada de sus discursos, pero se habla de los *demadeia,* dichos chistosos y cínicos. Véase *Tuend. san.* 126D.

[24] *Antípatro, general y regente macedonio, dirigió la represión contra* la sublevación griega de 323-322 a. C. a la muerte de Alejandro y supri-

graciado, ¿no se admiraría cualquiera de que pudiendo vivir
así, de una forma impropia de un ser libre y humano, roño-
D samente, con crueldad para los amigos y sin honra para la
ciudad, sufras males, pierdas el sueño, especules, vayas tras
herencias y te sometas, aun teniendo tal viático para una vi-
da ociosa, tu insignificancia? Se cuenta que un hombre de
Bizancio dijo al adúltero que se encontraba con su esposa,
bastante fea: «¡Infortunado! ¿Que necesidad tenías? Las he-
ces están echadas a perder»[25]. Ea, tú embrollas y prendes
fuego, miserable. Deja enriquecerse a los reyes y a sus ad-
miradores, a los que quieren ser en la ciudad los primeros y
mandar. A aquéllos les es forzoso por su ambición y su jac-
tancia, por su vanagloria, dar banquetes, conceder favores,
pagar una guardia, enviar regalos, alimentar una tropa,
E comprar luchadores. Tú confundes tantos asuntos y los re-
vuelves, te trastornas a ti mismo viviendo, por tu insignifi-
cancia, una vida de caracol, soportas incluso todo lo desa-
gradable sin que te ocurra nada bueno, como el asno de un
bañero que acarrea leña y ramas, repleto siempre de humo y
ceniza, pero sin participar del baño, ni del calor ni de la ri-
queza.

6. Y esto se ha dicho respecto a ese amor a la riqueza
F propia del asno o la hormiga. Pero existe otro, el de la fiera,

---

mió la democracia ateniense. Démades llevó con él las negociaciones de paz tras Cranón (322), de las que resultaron la muerte de Demóstenes e Hiperides. Esta misma anécdota se repite en *Reg. et imp. apophth.* 183F, y *Vida de Foción* 1, 3 (741F).

[25] Vuelve a encontrarse la anécdota en *Apophth. Lac.* 235E, pero no atribuida a un bizantino, sino a un laconio. Cf. ARISTÓF., *Plutos* 1085, y LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroemiographi Graeci* II, pág. 212, núm. 86: «Hay que beber el vino hasta las heces». Recordemos nuestro dicho español: «Apurar el cáliz hasta las heces». Por lo demás el texto está corrompido.

que delata, busca herencias, calcula e intriga, se preocupa y cuenta cuántos amigos viven aún, para no gozar después nada de lo adquirido de todas partes. Pues igual que rechazamos y sentimos mayor disgusto por las víboras, cantáridas y tarántulas que por osos o leones, porque matan y destruyen a las personas sin sacar utilidad de quienes han matado, así debemos disgustarnos más ante quienes son malvados por miseria y mezquindad que ante quienes lo son por desenfreno, porque aquéllos privan a otros de lo que ellos mismos no pueden usar por naturaleza. Por eso los pródigos 526A
mantienen una tregua mientras nadan en la abundancia y tienen recursos (como decía Demóstenes a quienes creían que Démades había cesado en su vileza, «pues ahora», afirmaba, «lo veis harto como los leones»[26]), en cambio, para quienes no se dedican a nada grato ni útil no hay cese ni distracción de su avidez, porque están siempre vacíos y faltos de todo.

7. Pero alguien podrá decir, «Por Zeus, ésos guardan y atesoran para sus hijos y herederos». ¿A quienes nada dan B
en vida, sino que como a las ratas que comen en las minas el polvo de oro no será posible sacar el oro si no están muertas y abiertas en canal? ¿Pero por qué quieren dejar mucho dinero y una gran fortuna a sus hijos y herederos? Para que, evidentemente, ésos lo guarden para otros y aquéllos a su vez, como las cañerías cerámicas que no reciben nada para sí mismas, sino que cada una suelta de sí a otra hasta que desde afuera un delator o un tirano cortando el contenedor y derivándolo a otra parte, intercepta y desvía el C

[26] Se repite en *Vida de Demóstenes* 32, 6 (856F). La misma frase se encuentra aplicada a Alejandro en *Vida de Alejandro* 12, 2 (671B).

dinero[27], o, como se dice, llegando uno solo, el peor de la familia, devora lo de todos. Pues no sólo, como dice Eurípides[28]:

Los hijos de esclavos son licenciosos por su descuido,

sino también los de los mezquinos, como en cierta ocasión se burlaba Diógenes, diciendo que era mejor ser un carnero de un megarense que ser su hijo[29]. Pues incluso destruyen a quienes parecen educar y los pervierten implantando en ellos su propia avaricia y mezquindad, como si edificaran para sus herederos un fortín que vigilara la herencia. Esto es lo que les aconsejan y enseñan: «Gana y ahorra, piensa que
D cuanto tienes tanto vales»[30]. Esto no es educar sino comprimir y zurcir, como una bolsa para que pueda contener y guardar lo echado dentro. Sin embargo, la bolsa se pone sucia y maloliente después de echado el dinero, los hijos de los avariciosos antes de recibir la riqueza se llenan de avaricia de sus propios padres. Y por cierto que les pagan sus enseñanzas con pagas dignas, no amándolos porque van a recibir mucho, sino odiándoles porque aún no lo reciben. Pues sin haber aprendido a admirar otra cosa que la riqueza
E ni vivir para otra cosa que para poseer mucho, hacen de la

[27] Este símil de las conducciones de agua, conocidas ya en la Grecia minoica, pero más frecuentes sin duda en la Grecia del Imperio, encierra una dificultad de interpretación en el *tòn phyláttonta* que hemos traducido por «el contenedor» pero en el que hay un juego de significados, ya que, aplicado a la realidad de la riqueza, podría traducirse por «el ahorrador». Por la primera interpretación se decanta la edición de Klaerr-Vernière: *le contenant*; por la segunda la de De Lacy-Einarson: *the keeper of the wealth*.

[28] NAUCK[2], *Trag. Graec. Frag.*, EUR. 976.

[29] Véase ELIANO, *Varia Historia* XII 56, y DIÓG. LAERC. VI 41.

[30] HORACIO, *Sátiras* I 1, 62.

vida de aquéllos un impedimento para la suya propia y consideran que les privan de cuanto tiempo se añade al de aquéllos. Por eso, mientras todavía viven sus padres, sin darse cuenta les roban sin más el placer y gozan como de bienes ajenos, dándoselos, todavía estudiando. Pero cuando, al morir éstos, toman las llaves y los sellos, tienen otro esquema de vida y un rostro ceñudo, severo, altanero. No hay balón ni pelota, ni lucha libre, ni Academia, ni Liceo, sino F
juicio de los criados y examen de las cuentas, discusiones con administradores y deudores, ocupaciones y preocupación que priva del almuerzo y difiere el baño a la noche,

los ejercicios en que se educó y el agua de Dirce[31]

se dejan atrás. Si alguien le dice: «¿No irás a oír al filósofo?», contesta: «¿De dónde puedo? No tengo tiempo desde que murió mi padre»[32]. Infeliz, ¿te ha dejado algo comparable a lo que te quita, el ocio y la libertad? Pero más bien no aquél, sino la riqueza difundiéndose y dominando, como la mujer de Hesíodo:

Le quema sin antorcha y le entrega a una vejez cruel[33], 527A

como si atrajera al alma, cual arrugas prematuras o canas, las preocupaciones y los trabajos que provienen de la avaricia, por las que se consumen el gozo, la ambición y la humanidad.

---

[31] EUR., *Fenicias* 368.

[32] Respecto a la riqueza que aparta de la filosofía cf. TELES, 45, 2-46, 6 HENSE[2] y SÉN., *Epíst.* XVII 3.

[33] HESÍODO, *Trab. y Días* 705, citado asimismo en *Virt. et vit.* 100E.

8. «¿Pues qué?», podrá decir alguien, «¿no ves que algunos usan pródigamente de su dinero?» «¿Pero tú no has oído», le responderemos, «decir a Aristóteles que unos no usan, otros abusan, como que ninguna de las dos cosas conviene?[34]». Pues a aquéllos no les aprovecha su patrimonio ni les adorna, a éstos incluso les daña y les deshonra.

B Ea pues, observemos en primer lugar cuál es ese uso por el que se admira la riqueza. ¿Es, acaso, el de las cosas suficientes? Entonces los ricos nada tienen más que quienes poseen moderadamente, sino que «la riqueza no es riqueza», como dice Teofrasto[35], y verdaderamente «no es envidiable»[36], si Calias[37], el más rico de los atenienses e Hismenias[38], el de mayores recursos entre los tebanos, se servían de lo mismo que Sócrates y Epaminondas. Pues, al igual que Agatón expulsó del banquete la flauta a las habitaciones de las mujeres, pensando que bastaba la conversación de los

---

[34] Frag. 56 Rose; cf. *Vida de Pelópidas* 3, 2 (279B), donde lo cita con mayor amplitud.

[35] Teofrasto, frag. 78 Wimmer. Cf. *Quaest. conv.* V 679B, y *Vida de Licurgo* 10, 2 (45C).

[36] Plut., *Apophth. Lac.* 226E, y *Quaest. conv.* V 679B. Véase asimismo Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Graec.* II, 253, 53.

[37] Hijo de Hipónico. Político ateniense y hombre de gran fortuna que vivió entre el v y iv (murió el 376 a. C.). Desempeñó cargos políticos y militares pero también nos es conocido por su amistad con los sofistas. Sócrates se movió en su círculo y tanto Platón en el *Protágoras* como Jenofonte en su *Banquete* han hecho de sus casas en Atenas y en el Pireo el escenario de sus diálogos.

[38] Político tebano, muerto en el 382 a. C. Ayudó a Trasibulo en el 404 a. C. y fue uno de los dirigentes anti-espartanos que colaboraron en la guerra de Corinto (395-387). Tras la pérdida de la Cadmea fue ejecutado por medismo. Quizás aquí la referencia sea al hijo, del mismo nombre, que colaboró como diplomático con Pelópidas en Tesalia y en Susa.

asistentes[39], así podrías expulsar también tú los cobertores de púrpura, las mesas lujosas y todo lo superfluo, al ver que los ricos utilizan las mismas cosas que los pobres, y

Pronto podrías colgar sobre el humo el timón, C
[los trabajos

pero no

los de los bueyes y pacientes mulas podrían acabar[40],

sino los de los orfebres, grabadores, perfumistas y cocineros, resultando una hermosa y prudente expulsión de cosas inútiles y extranjeras[41]. Pero si las cosas suficientes son comunes también a quienes no son ricos, la riqueza se venera en razón a lo superfluo y alabas a Escopas[42], el tesalio, quien interrogado sobre algo inútil y superfluo en lo de su casa, dijo: «Pero por cierto, somos felices y dichosos en lo D
superfluo, no en lo necesario», mira, no vayas a parecerte a quien alaba un cortejo y una fiesta más que a la vida.

El festival patrio de las Dionisíacas[43] se celebraba antiguamente con una procesión popular y alegre. Un ánfora de vino y

---

[39] Véase *Banquete* 176E, pero es Erixímaco quien despide a la flautista. Cf. también *Prot.* 347c-d.

[40] Hes., *Trab. y Días* 45-46.

[41] Hemos intentado reproducir el sentido del término *xenelasía*, empleado por Plutarco, que propiamente se refiere a la expulsión de extranjeros, propia del régimen aristocrático espartano. En *Vida de Licurgo* 9, 4 (44E), nos dice Plutarco que aquél hizo una *xenelasía* de las artes inútiles y superfluas.

[42] *Vida de Catón el Mayor* 18, 5 (346F-347A). La riqueza de Escopas se había hecho proverbial. Era tesalio de Cranón y protector del poeta Simónides, quien le celebró en sus versos.

[43] Se trata de las Dionisíacas rurales, tal como aparece en las de Atenas la descripción del cortejo fálico que hace Diceópolis en Aristóf.,

un sarmiento, después alguien arrastraba al macho cabrío, otro seguía portando un cesto de higos pasos y, después de todo, el falo. Pero ahora eso se desprecia y se ha desvanecido a favor de cortejos con vasos de oro y mantos caros, tiros de cabalgaduras y máscaras. Así lo que tiene la riqueza de necesario y útil ha quedado sepultado bajo lo inútil y lo superfluo.

E 9. A la mayoría de nosotros nos sucede lo que a Telémaco. Pues él, por inexperiencia, o más bien por falta de gusto, al ver la casa de Néstor con lechos, mesas, mantos, cobertores, vino dulce, no felicitaba a quien era rico en recursos necesarios o también provechosos, mientras que en su visita a Menelao, cuando contempló marfil, oro y ámbar, se quedó estupefacto y exclamó:

¡Tal debe ser la sala de Zeus Olímpico en su interior;
¡Cuán innumerables maravillas!; el respeto se apodera de
[mí al contemplarlo[44].

Pero Sócrates o Diógenes habrían dicho:

¡Cuán innumerables miserias!

e inútiles y vanas;

F *la risa se apodera de mí al contemplarlo*[45].

Acarnienses 247 ss. De Lacy y Einarson, *ad loc.*, citan a M. P. Nilsson (*Studia de Dionysiis Atticis*, Lund, 1900, pág. 91), quien pensaba que Plutarco compara la fiesta ática, conocida por sus lecturas, con las que se celebraban en su época en las grandes ciudades. L. Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim, 1969 (repr. 1.ª ed., Berlín, 1932, y 2.ª, 1966) pág. 136, nota 2, hace notar que, si Plutarco describía la fiesta en Beocia, ésta era muy similar a la del Ática.

[44] *Od.* IV 74-75.

[45] Reproducción plutarquea del v. 75 de Homero con idéntico esquema del hexámetro.

¿Qué dices, insensato? Cuando debías despojar a tu mujer de la púrpura y los adornos para que cese en su molicie y en su locura por atavíos extranjeros[46] ¿a tu vez embelleces tu casa como un teatro o un escenario para quienes entran?

10. Tal felicidad procura la riqueza, la de espectadores y testigos o no ser nada[47]. ¡Semejante es la prudencia, el ejercicio de la filosofía, conocer lo debido sobre los dioses aunque se pase inadvertido a todos los hombres! Esto con- 528A
lleva un brillo particular y una gran luz en el alma[48] y produce una alegria habitual en ella, porque por sí misma recibe el bien, ya la vea alguien, ya pase inadvertida a dioses y hombres todos[49]. Tal es la virtud, la verdad, la belleza de las matemáticas[50], la geometría, la astronomía ¿con cuál de éstas merece comparar esos adornos de la riqueza, collares y espectáculos de jovencitas? Si nadie la ve ni la mira, realmente la riqueza se vuelve invisible[51] y sin brillo. Pues el rico, cuando cena solo con su mujer o con sus allegados, no pone cuidado en mesas de limonero ni en copas de oro sino B
que usa lo que tiene a mano, su mujer no lleva oro ni púrpura, se presenta sencilla. Pero cuando se celebra un banquete,

---

[46] Alusión a Helena que había abandonado a Menelao por un extranjero, Paris.

[47] *Quaest. conv.* V 679B; Luciano, *Filosofía de Nigrino* 23.

[48] Hay dos referencias a Aristóteles. La primera es el frag. 664 Rose, citado en *Laud. ips.* 545A, en cuanto a nuestro conocimiento sobre los dioses; la segunda en Diog. Laerc. V 17, respecto a la luz del alma.

[49] Plat., *Rep.* IX 580c.

[50] Plat. *Gorg.* 475a.

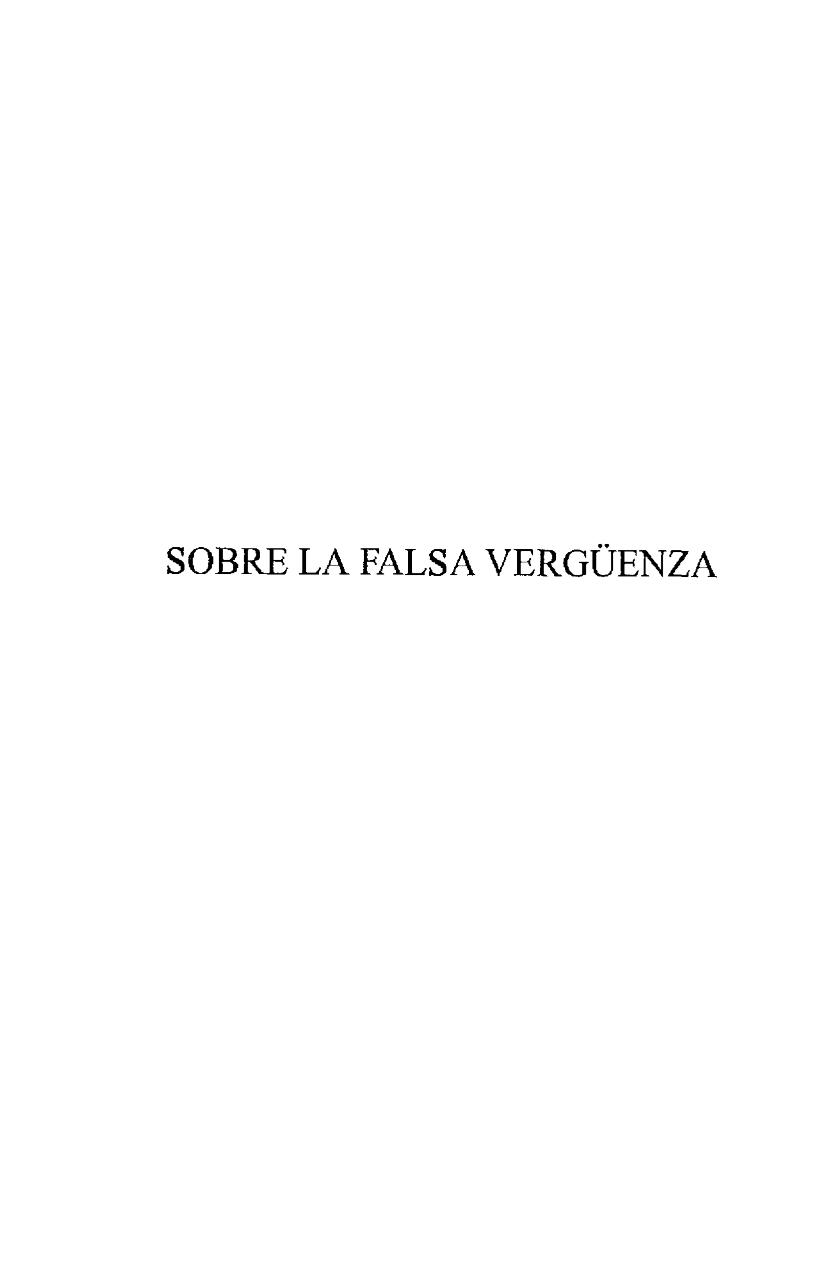
[51] La riqueza es proverbialmente ciega, así Aristóf., *Pluto* 90, y Plat., *Rep.* VIII 554b. Pero aquí parece que el adjetivo debe tomarse en su otro significado de «invisible», como *Quaest. conv.* V 678B, y *Vida de Licurgo* 10, 4 (45C-D).

esto es, cortejo y teatro, se introduce también el drama de la riqueza:

Saca de las naves lebrillos y trípodes[52],

se agotan los estantes de las luces, se cambian las copas, se cambian las vestimentas de los coperos, todo se mueve, oro, plata, vajilla incrustada de piedras preciosas, confesando que se es rico para otros. Pero se necesita templanza, ya se cene solo, ya se dé una gran fiesta.

[52] *Il.* XXIII 259, cuando Aquiles está preparando los premios para los juegos funerarios en honor a Patroclo.



SOBRE LA FALSA VERGÜENZA

INTRODUCCIÓN

El término *dysōpía* no tiene equivalente en latín, donde se ha traducido el título de esta obra por *De vitioso pudore*, ni en castellano, donde ya Diego Gracián lo tradujo por «vergüenza empachosa»[1]. Aunque su versión tenga la frescura del castellano clásico, parece preferible en nuestros días acudir a esta otra perífrasis, a sabiendas de que tampoco así podemos ofrecer una traducción exacta de la palabra griega. *Dysōpía* es un compuesto del prefijo negativo *dys-* y la raíz *ōp-* que alude a la mirada tímida, o huidiza, que se traduce en un pudor excesivo, en un comportamiento en el que domina el respeto humano.

Para Plutarco tal conducta pertenece a la condición de los *páthē*, si bien de un género singular, ya que su otro extremo consistiría en una disposición y carácter impasible y lo ideal sería por tanto una fusión armoniosa de ambos extremos (529A).

---

[1] Así en *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana.* Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548, en el folio 146 dice:

«Entre estas (*sc.* pasiones y afecciones) ponemos aquella que los Griegos llaman Dusopia, que quiere dezir empachosa verguença...»

El interés mayor de la obra radica en que siendo tal conducta conocida y citada con anterioridad a nadie se le ocurrió dedicarle un tratado entero. Sobre las fuentes, Plutarco muestra como en otros casos su enorme erudición. Parece existir, en primer lugar, influencia del estoicismo, incluso los filósofos estoicos son citados en el texto[2]. Por otra parte, también influye Aristóteles, especialmente a través de su *Ética Nicomáquea*[3], si bien debemos tener en cuenta cómo en Plutarco aparece siempre detrás Platón, filtrado a través de su discípulo. Ninguna de las dos tendencias debe extrañarnos, ni siquiera la estoica que, aun con un fondo polémico, tiene un papel importante en la obra plutarquea y sobre todo en los tratados específicamente «morales»[4].

Por último, en lo que respecta a la cronología, como casi siempre, existen dudas sobre la fecha de composición de este tratado, ya que no hay datos objetivos en él. Se suele atribuir a una época de la madurez de su autor, tanto por la soltura con que se manifiesta en el desarrollo del tema como por el conocimiento que parece mostrar de una sociedad influyente en poder y riqueza[5]. Tales razonamientos no parecen, sobre todo el segundo de ellos, especialmente con-

---

[2] Apoya la influencia estoica K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia...*, *op. cit.*, col. 146. En cambio, para D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, *op. cit.*, pág. 120, este tratado, cualquiera que sea su fecha de composición, es hostil al estoicismo. Desde luego, en 534A, Plutarco cita a Zenón positivamente, pero en los otros dos pasajes donde aparecen los estoicos, 529D y 532B, no salen muy bien parados.

[3] Esta posición está sustentada principalmente por P. H. de Lacy y B. Einarson en su prólogo a este tratado, t. VII de los *Moralia (Loeb Class. Libr.)* pág. 42 ss.

[4] Véase D. Babut, *De la vertu éthique*, pág. 76 ss., especialmente la pág. 78.

[5] Cf. *Moralia*, VII pág. 45 de la *Loeb Cass. Libr.*, y VII^2 pág. 25 de *Les Belles Lettres*, de. R. Klaerr y Y. Vernière.

vincentes, aunque esa datación parezca probable. R. Flacelière[6] lo sitúa durante el reinado de Domiciano (81-96) sin exponer las razones de su aserto. En este caso, habría sido escrito probablemente tras su segunda estancia en Roma. Esta datación coincide parcialmente con el juicio de C. P. Jones[7], quien expresa la opinión de que la mayor parte de los escritos de Plutarco fueron compuestos después del 96, cuando dejó de sentirse el peso de la censura tras la muerte de aquel emperador.

Esta obra es el número 96 del «Catálogo de Lamprias».

---

[6] *Sagesse de Plutarque*, pág. 28.

[7] «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* (1966), 73-74.

SOBRE LA FALSA VERGÜENZA

1. Algunas plantas son en sí silvestres e improductivas y su crecimiento es perjudicial para las siembras y plantacio- 528D nes cultivadas. En cambio, los labradores no las tienen por señal de un campo malo sino generoso y rico. Así tambien hay pasiones del alma malas, pero cual eflorescencias de una naturaleza que puede ofrecerse cultivable por la razón. Entre éstas sitúo la llamada falsa vergüenza, que no es mala como signo, pero sí causante de maldad. Pues los que sienten vergüenza yerran muchas veces en lo mismo que los desvergonzados, con una sola diferencia: es propio de aquellos disgustarse y dolerse de sus errores, no complacerse como éstos. En efecto, el impúdico no se duele ante lo E vergonzoso, pero quien siente falsa vergüenza es sensible incluso ante lo que parece vergonzoso. Porque la falsa vergüenza es un exceso de pudor. Por eso también se llama así, por el modo en que el rostro se trastorna y se debilita junto con el alma[1]. Pues igual que se define el abatimiento como

[1] Cf. 538E, 4-5. Hay que hacer notar el juego de palabras entre *to dysōpeîsthai* (*dysōpía*) y el nombre del rostro *prosōpon*, cuya etimología Plutarco pone correctamente en relación a través de la raíz *ōp-* «mirar».

una aflicción que hace mirar hacia abajo[2], así se ha llamado falsa vergüenza a la modestia que no permite siquiera mirar de frente a quienes lo solicitan. De aquí que el orador dijera que el desvergonzado no tenía niñas en los ojos sino putas[3].
F Quien siente falsa vergüenza a su vez muestra en exceso por la mirada lo femenil y muelle del alma, aminorando su derrota ante los desvergonzados con el calificativo de vergüenza. Pues bien, Catón decía preferir entre los jovenes a los que se ruborizan y no a los que empalidecen, acostumbrando y enseñando a temer la censura más que el trabajo, y el temor de parecer sospechoso más que el peligro[4]. Sin embargo, debe suprimirse el exceso de miedo ante la censu-
529A ra y el de timidez, porque en muchas ocasiones, por temer algunos no menos la mala fama que el sufrir, se vuelven cobardes y descuidan el bien, al no poder soportar la pérdida del buen nombre.

2. Y en verdad no debemos mirar con indiferencia a quienes padecen tal debilidad ni inversamente alabar el carácter inmutable e impasible. Más bien debe procurar una fusión armoniosa de ambos, que aparte la impudicia del rigor excesivo y la debilidad de la moderación en demasía. Por ello también la curación es difícil y no sin peligro la co-
B rreción de tales excesos. Pues como el labrador [5], cortando el brote silvestre e inútil, depués de haber clavado sin duelo el azadón, arranca la raíz o prendiéndole fuego la quema;

---

[2] Parecidamente sucede con *Katépheia* y *Kátō blépein.*

[3] Juego de palabras entre *Kóras* —que significa tanto «niñas» como «pupilas» (piénsese en las «niñas de los ojos»)— y *pórnas,* que se puede reproducir bien en castellano. Respecto al orador sería Demóstenes, según Amyot, pero véase *Timeo,* frag. 122 Jacoby = *De lo sublime* IV 5.

[4] Véase la *Vida de Catón el Mayor* 9, 5 (341C)

[5] Nótese la relación de este pasaje con *Virt. mor.* 451C.

pero si se acerca a una vid necesitada de poda o a un manzano o a un olivo, cogiéndolo lo maneja con precaución por temor de que se dañe algo sano, así el filósofo, cuando extirpa la envidia del alma del muchacho, brote innoble y difícil de arrancar, y corta desde arriba su prematuro amor al dinero, su licencioso afán de placeres, hace sangrar, oprime, saja y deja una profunda cicatriz. Pero si aplica un razonamiento C
cortante a la parte delicada y tierna del alma, cual es la sensible a la falsa vergüenza y a la confusión, toma precauciones no vaya a ser que, sin advertirlo, corte con éstas al mismo tiempo el pudor; pues también las nodrizas, al frotar muchas veces la suciedad de los niños, hieren y lastiman en ocasiones la carne. Por eso en modo alguno se debe, al frotar en la piel la falsa vergüenza de los jóvenes, hacerlos indiferentes y completamente impasibles, sino que, como quienes derriban casas vecinas a los templos dejan e incluso apuntalan las paredes contiguas, así es preciso mover la falsa vergüenza, con temor de arrastrar a un tiempo la zona donde limitan el pudor, la moderación y la suavidad con las que está oculta y entrelazada, adulando ella al sensible a la falsa vergüenza como si tuviera una mente amable, sociable y D
considerada hacia todos y no inflexible ni severa. Por eso los estoicos[6] distinguieron desde siempre, incluso mediante el término, el avergonzarse y el sentir falsa vergüenza del sentir pudor, para no dejar siquiera a esta pasión un pretexto de hacer daño por su homonimia. ¡Que nos dejen usar los nombres sin equívocos, más a la manera de Homero! pues éste dijo

Pudor, que grandemente daña y aprovecha a los hombres[7]

---

[6] Cf. VON ARNIM, *Stoic. Vet. Frag.* III 439 = *Virt. mor.* 449A.

[7] Este verso se encuentra a la vez en HOMERO, *Ilíada* XXIV 44-45, y en HESÍODO, *Trabajos y Días* 318. Plutarco lo da como de Homero, pero

Y no sin razón citó en primer lugar su capacidad de daño, porque se vuelve provechoso cuando la razón suprime lo superfluo y deja lo moderado.

E 3. Pues bien, es necesario en primer lugar convencer a quien se ve sometido a una falsa vergüenza de que está poseido por una pasión dañina, que nada dañino es conveniente y que ni siquiera, encantado por los elogios, debe gozarse con ser llamado amable y simpático en lugar de grave, grande y justo, ni tampoco, como el Pegaso de Eurípides[8] que

se asustaba cediendo a lo que prefiriese

F Belerofonte, entregarse y rebajarse ante los solicitantes, por el temor de oírse motejar de «duro y cruel».

Se cuenta que al egipcio Bocóride, hombre malvado por naturaleza, le envió Isis el áspid para que, rodeándole la cabeza y dándole sombra desde arriba, juzgara con justicia[9]. Y la falsa vergüenza al ponerse sobre los débiles y cobardes, sin dar fuerza para negar ni contradecir, aparta a los jueces de la justicia, cierra la boca a los que están en conse-
530A jo y obliga a decir y hacer muchas cosas no deseadas. El más insensato es siempre el amo de un hombre tal y le domina obligándole a no respetar lo que es digno de respeto. Por eso, como un terreno llano y blando, la falsa vergüenza, al no poder rechazar ni apartar ninguna ocasión, es accesible a las peores acciones y pasiones. Pues es ésa una mala

---

Aristarco pensaba que se trataba de una interpolación de Hesíodo en el texto homérico.

[8] De la tragedia perdida *Belerofonte* (NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, EURÍPIDES, 309). También parece citado en *Praec. ger. reip.* 807E.

[9] Tentativa de explicar el origen del *ureus* que llevan los faraones en la doble tiara.

guardiana de los años infantiles, como decía Bruto[10], a quien no le parecía haber pasado bien esta etapa de la vida el que no se hubiera negado a nada; es mala administradora de la alcoba y de las habitaciones de las mujeres[11], como dice aquella que en Sófocles se arrepiente ante su amante

Me persuadiste, me sedujiste con tus halagos[12].

De tal modo la falsa vergüenza, corrompiendo por añadidura la intemperancia, entrega sin resistencia a los sitiadores la plaza sin fortificar, abierta y accesible[13]. Y, si con dones conquistan a las mujeres más infames, con la persuasión y la falta de vergüenza conquistan muchas veces incluso a las virtuosas. Y omito los perjuicios producidos en las fortunas por obra de la falsa vergüenza; cuando prestan a aquellos en quienes no confían, dan fianza contra su voluntad, y alabando el proverbio «La fianza es una desgracia», no pueden usarlo en sus asuntos[14]. B

4. No sería fácil enumerar a cuántas ha costado la vida esta pasión. Y en efecto, cuando Creonte le dice a Medea

Es mejor para mí, mujer, sentir ahora tu odio C
que, ablandándome, lamentarlo después amargamente[15]

[10] Cf. *Vida de Bruto* 6, 9 (986E)

[11] Hay que recordar que entre los griegos, y especialmente los jonios, las mujeres vivían apartadas en una zona específica de la casa. Si hubiéramos traducido literalmente se habría dicho «el tálamo y el gineceo».

[12] Cf. NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, SÓF., 773 (=857 PEARSON).

[13] Pasaje inseguro, con una imposible laguna y lleno de conjeturas.

[14] También en *Sept. sap. conv.* 164B; *Garr.* 511B, donde se cita tras otros dos lemas délficos, el *gnôthi sautón* («conócete a ti mismo») y el *mēdén ágan* («nada en demasía»).

[15] EURÍPIDES, *Medea* 290-291.

hizo una sentencia para otros, mientras que él mismo, dejándose vencer por la falsa vergüenza, al concederle el único día que ella le pidió, arruinó su casa. Algunos, aunque sospechaban asesinatos y envenenamientos, se apartaron de su sospecha. Así se perdió Dión, sin ignorar que Calipo conspiraba contra él, por avergonzarse de vigilar a un amigo y huésped[16]. De igual modo, Antípatro, el hijo de Casandro, al invitar a Demetrio a un banquete y ser invitado al día siguiente por él, sentía vergüenza por desconfiar de quien había confiado en él y por ir fue degollado después de
D la comida[17]. Polipercón[18] acordó con Casandro matar a Heracles, el hijo de Alejandro y Barsine, por cien talentos y a continuación le invitó a un banquete. Como el muchacho sospechaba de la invitación y sentía temor, pretextó estar enfermo, pero presentándose Polipercón le dijo: «En primer lugar, hijo, imita la amabilidad de tu padre y su sentido de la amistad[19], a no ser que, por Zeus, nos temas como a conspiradores». Avergonzado, el muchachito le acompañó. Éstos, después de haber celebrado el banquete, le estrangularon. No es, en efecto, risible o estúpida, como dicen algunos, sino prudente la frase de Hesíodo[20]:

Invitar a comer al amigo, dejar de lado al enemigo.

---

[16] Cf. *Vida de Dión* 56, 3 (982E). Dión era cuñado de Dionisio el Viejo y gran amigo de Platón

[17] Cf. *Vida de Demetrio* 36, 9-12 (906D).

[18] Tanto esta anécdota como la anterior tienen por protagonistas a los generales de Alejandro que constituían en vida de éste su estado mayor y disputaron por el poder único tras su prematura muerte. Polipercón aparece más adelante nuevamente en 533C.

[19] Cf. *Vida de Alejandro* 48, 1 (692A).

[20] Hesíodo, *Trabajos y Días* 342. También aparece citada en *Quaest. conv.* 707C, la primera parte del verso.

No sientas falsa vergüenza ante quien te odia ni le lison- E
jees si parece confiar en ti. Pues cuando le convides, te
convidará y cenarás con él, si él ha cenado ya contigo, por
haber renunciado a la vigilante desconfianza, temple ablan-
dado por la vergüenza.

5. Por tanto, como esta enfermedad es causante de mu-
chos males hay que intentar rechazarla con el ejercicio, co-
menzando al principio, como los que se ocupan de las de-
más cosas, desde lo pequeño y no demasiado difícil de
afrontar.

Así en un banquete alguien bebe a tu salud cuando ya F
estás ahíto. No sientas falsa vergüenza ni te fuerces, deja tu
copa. De nuevo, otro te invita a jugar a los dados mientras
bebes. No sientas vergüenza ni temor de que se burlen. Por
el contrario, como Jenófanes[21], cuando Laso de Hermíone
le llamaba cobarde porque no quería jugar a los dados con
él, reconoce que eres totalmente cobarde y falto de audacia
para las acciones vergonzosas. Otra vez te has encontrado
con un charlatán que no te suelta y te envuelve. No sientas
vergüenza y, cortando, apresúrate y haz lo que te hayas pro-
puesto. Pues tales huidas y escapadas, al ejercitarnos contra
la falsa vergüenza al precio de ligeras censuras, nos acos- 531A
tumbran para hechos mayores. Y aquí va bien recordar la
anécdota de Demóstenes[22]. En efecto,cuando se apresura-
ban los atenienses a socorrer a Hárpalo y se armaban contra
Alejandro, de pronto apareció Filóxeno, el almirante de Ale-
jandro. Al asustarse la asamblea y quedar en silencio por el
temor, Demóstenes dijo: «¿Qué harán al ver el sol los que
no pueden mirar un candil?» Pues... ¿qué harás en situacio- B

[21] Cf. Diels-Kranz, *Frag. der Vors.* Jenófanes A16.

[22] Curiosamente, esta anécdota de Demóstenes sólo aparece en este tratado.

nes importantes, en presencia de un rey o de una asamblea que te intimida, si no puedes rechazar una copa cuando te la tiende un amigo ni huir de la traba de un charlatán, sino que te ofreces a pasearte con un sandio por no tener valor de decir: «Te veré en otra ocasión, pero ahora no tengo tiempo»?

6. Y tampoco en inútil la práctica y ejercitación contra la falsa vergüenza respecto a los elogios en asuntos pequeños y sin importancia. Así, por ejemplo, en un banquete el citaredo de un amigo canta mal o un actor cómico, compra-
C do por un gran precio, asesina a Menandro, mientras la mayoría de los asistentes aplauden y están encantados. No creo en absoluto difícil ni poco amable escuchar en silencio en lugar de hacer indignamente alabanzas en contra de lo evidente. Pues si en estas ocasiones no te dominas ¿qué harás cuando te lea un amigo un mal poema o te declame un discurso escrito estúpida y risiblemente? Está claro que le alabarás y le aprobarás por tus aplausos junto con los aduladores. ¿Cómo, entonces, le censurarás si yerra en sus asuntos? ¿Cómo le vas a aconsejar cuando actúe sin reflexión respecto a un cargo, un matrimonio o en la vida política? Pues bien, yo ni siquiera acepto la respuesta de Pericles, cuando contestó al amigo que le pedía un testimonio falso, ligado a
D un juramento: «Soy tu amigo hasta el altar»[23], porque llegó excesivamente lejos. Quien desde mucho tiempo atrás se ha acostumbrado a no hacer alabanzas contra su opinión cuando alguien habla, ni a aplaudir cuando cantan, ni a reírse de una broma sin gracia, no permitirá que se avance hasta ese punto ni que le digan al que no siente falsa vergüenza en

---

[23] Esta frase se halla citada asimismo en *Reg. et imp. apophth.* 186C y *Praec. ger. reip.* 808A. Véase el refrán en Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.* II, pág. 523. En castellano: «Al amigo sólo hay que acompañarle hasta las puertas del infierno, pero no entrar».

aquellos casos: «Jura en mi favor y testimonia en falso» o «Pronuncia una sentencia injusta»

7. Y del mismo modo debemos oponernos a quienes piden dinero, acostumbrándonos desde antes en asuntos ni grandes ni difíciles de rechazar. Arquelao, el rey de Macedonia, cuando recibió durante un banquete la petición de una copa de oro por parte de un hombre que no consideraba bueno sino recibir regalos, ordenó al esclavo dársela a Eu- E rípides[24] y mirando hacia aquel hombre dijo: «Tú eres verdaderamente la persona apropiada para pedir y no recibir y éste, en cambio, para recibir aunque no pida», haciendo perfectamente al discernimiento dueño de sus dones y favores y no a la falsa vergüenza.

Nosotros, mirando muchas veces con indiferencia a hombres buenos, familiares y necesitados, damos a otros que piden continuamente y con atrevimiento, no porque queramos dar sino al no poder negarnos. Así Antígono el Viejo, viéndose importunado continuamente por Bión dijo: «Dadle un talento a Violencia[25] y Necesidad». Y ciertamen- F te fue el rey más dispuesto y apropiado para librarse de tales peticiones. Pues, cuando en una ocasión un cínico le pidió una dracma le dijo: «No es propio de un rey dar tan poco». Al replicarle: «Dame entonces un talento» le respondió:

[24] Esta anécdota apacere también en *Reg. et. imp. apophth.* 177A. Eurípides, por su falta de éxito con sus conciudadanos en Atenas se refugió en la corte de Arquelao en Macedonia, donde murió.

[25] Hay un juego de palabras en el texto entre Bión y Violencia (*Bía* en griego). Bión de Borístenes fue un filósofo cínico que vivió en la corte de Antígono Gonatas. Véase al respecto A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, Gredos, 1983, pág. 700-701. Plutarco cita a Bión frecuentemente, así en este mismo tratado 536A. Por otra parte, los manuscritos dan Bías y no Bión, pero Bías de Priene no encaja en la época de los Antígonos.

«No es propio de un cínico coger demasiado». Diógenes pedía a las estatuas mientras se paseaba por el Cerámico y decía a quienes se asombraban que estaba practicando el recibir negativas[26]. Pero nosotros debemos practicar primero en cosas insignificantes y ejercitarnos con lo pequeño en
532A negarnos a los que piden inconvenientemente para poder ayudar a quienes reciben de una forma debida. Pues, nadie, como dice Demóstenes[27], por haber gastado lo que tiene en lo que no debe, conseguirá recursos de lo que no tiene para lo que sí es necesario. Y el mal se nos vuelve multiplicado, cuando quedamos cortos en el bien por haber gastado excesivamente en lo superfluo.

8. Porque la falsa vergüenza no es sólo mala e imprudente administradora del dinero sino que también en los asuntos de importancia quita la utilidad del razonamiento (así, por ejemplo, si enfermamos, no llamamos de entre los médicos al experto, por vergüenza de nuestro médico de cabecera;
B elegimos para nuestros hijos no a los buenos maestros, sino a los que pidieron el empleo; cuando tenemos un proceso, muchas veces no se lo dejamos al abogado hábil en los tribunales, sino que, por hacer un favor al hijo de un familiar o de un pariente, le concedemos hacer práctica oratoria; y, por último, es posible ver a muchos de los que se dicen filósofos, que son epicúreos o estoicos, no por elección o por juicio, sino por haberse agregado a familiares y amigos que les intimidaban).

Ea pues, ejercitémonos para esto desde antes en las ocasiones corrientes y pequeñas, acostumbrándonos a no

[26] También se encuentra esta anécdota en *Reg. et imp. apophth.* 182E, donde el cínico se llama Trasilo y el rey es Antígono I. Véase Séneca, *De beneficiis* II 17, 1.

[27] Demóstenes, *Olíntica* III 19.

emplear a un barbero o a un cardador por falsa vergüenza ni alojarnos en una mala fonda, habiendo al lado una mejor, C porque el dueño nos saludó muchas veces, sino a elegir lo mejor, por obra del hábito, incluso en ocasiones de poca importancia. Así los pitagóricos se cuidan de no poner nunca la pierna izquierda sobre la derecha y de no coger el número par en lugar del impar, aún siendo cosas por lo demás iguales. Debemos también, al hacer un sacrificio, o una boda o cualquier otra recepción, no llamar al que saluda o al que corre más detrás de nosotros en lugar de al hombre bueno y honrado. Porque, quien se acostumbra y ejercita de este modo, será inconquistable y, absolutamente inatacable en los asuntos de mayor importancia.

9. Respecto a la ejercitación es suficiente esto. Pero en D cuanto a reflexiones útiles, la primera es la que enseña y recuerda que a todas las pasiones y enfermedades acompaña aquello que pensamos evitar por medio de ellas[28]: la mala fama al amor de gloria; las penas al afán de placer; los trabajos a la indolencia y al deseo de victoria derrotas y condenas. Y le sucede a la falsa vergüenza el caer en el fuego por huir simplemente un humo de mala reputación[29]. Pues, por reparo de oponerse a quienes les causan sin razón falsa vergüenza, la siente verdadera después ante los que hacen reproches con justicia, y por temor a una ligera censura soportan con frecuencia una vergüenza manifiesta.

Y en efecto, cuando les pide un amigo, sintiendo ver- E güenza de negarse a dar el dinero, poque no lo tienen, ponen mala cara al hacerse enseguida manifiesta la causa; y cuando han acordado testificar a favor de unos que tienen un

---

[28] Cf. *Garr.* 502E; *Curios.* 519D y Séneca, *De ira* I 12, 5.

[29] Cf. Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.* I 314-374 y II 220, 474, 684.

proceso, depués, retirándose ante la parte contraria, se ocultan y huyen. A muchos, en fin, a quienes la falsa vergüenza obligó a cerrar acuerdos desfavorables respecto a la boda de una hija o de una hermana, de nuevo les obligó a engañar, cuando cambiaron de opinión.

10. Y quien dice que todos los habitantes de Asia son esclavos de un solo hombre, por no poder decir una sola sí-
F laba «no», no habla en serio, sino de broma. Los que sienten un falso pudor, aun sin hablar, pueden escapar de muchas servidumbres no deseadas o fuera de lugar con sólo levantar las cejas o bajar los ojos. Pues aunque diga Eurípides que «el silencio es la respuesta para los sabios»[30], estamos cerca más bien de necesitarlo con los necios, puesto que las personas sensatas están dispuestas a la persuasión.

Y se debe al menos tener a mano una colección de los dichos de los hombres ilustres y honestos y recordárselos a los que nos intimidan. Así el de Foción a Antípatro: «No
533A puedes tenerme a la vez como amigo y como adulador»[31]. Y lo que dijo a los Atenienses cuando, en una fiesta, le aplaudían y le pedían una contribución para ésta: «Me avergüenzo de daros a vosotros y no devolver a ése», señalando a Calricles, el prestamista[32]. Pues «no es vergonzoso reconocer la pobreza», como dice Tucídides, «sino que es más vergonzoso no huir de ella con la acción»[33]. Pero el que siente vergüenza, por su estupidez y blandura, de decir a quien le pide:

---

[30] Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, 675, Eur., frag. 977.

[31] Cf. *Vida de Foción* 30, 3 (755B); *Vidas de Agis y Cleomenes* 2, 4; *De ad. et am.* 64C; *Conj. praec.* 142B y *Reg. et imp. apopht.* 188F.

[32] *Vida de Foción* 9, 1; *Reg. et imp. apophth.* 188A, y *Praec. ger. reip.* 822E.

[33] Tucídides, II 40, 1.

No tengo blanca plata, extranjeros, en mis cuevas[34]

dejando después, como compromiso, su promesa,

Está atado por los grilletes invisibles de la vergüenza[35].

Perseo[36], presentando dinero a uno de sus seguidores, hizo un contrato en la plaza por medio de una banca, acordándose sin duda de lo que decía Hesíodo: B

Incluso para tu hermano, sonriendo, busca un testigo[37].

Al asombrarse aquél y decirle «¿Tan legalmente, Perseo?», le contestó: «Sí, para poder recobrar mi dinero amistosamente y no tenerlo que reclamar con la ley». Pues muchos que, en un principio, dejaron lo seguro por falsa vergüenza, acudieron después a las leyes sin amistad.

11. Y de nuevo otro caso; Platón, cuando le dio a Helicón el Ciciqueno, una carta para Dionisio, le recomendó C
como amable y moderado, después añadió al final de la epístola: «Esto te escribo sobre un hombre, criatura mudable por naturaleza»[38]. Y Jenócrates[39], a pesar de su carácter

---

[34] NAUCK[2], *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 389.

[35] NAUCK[2], *Trag. Graec. Frag.*, EUR., *Pirítoo* frag. 595. También aparece en *Amic. mult.* 96C; *Frat. am.* 482A y *Amat.* 763F.

[36] El Perseo a quien se refiere Plutarco en este pasaje es el filósofo estoico del s. III a. C.

[37] HESÍODO, *Trabajos y Días* 371.

[38] *Carta* XIII 360c-d con cita de memoria. También figura en *Coh. ira* 463C, y *Tranq. an.* 474E.

[39] Jenócrates fue el segundo escolarca de la Academia platónica tras Espeusipo, sobrino de Platón (339-314 a. C.).

austero, se vio doblegado, sin embargo, por la falsa vergüenza y presentó a Polipercón, mediante una carta, a un hombre sin valía, como demostraron los hechos. Al saludarle el Macedonio y preguntarle si necesitaba algo, le pidió un talento. Éste se lo dio y escribió a Jenócrates aconsejándole que en el futuro fuera más cuidadoso al examinar a sus recomendados. Y en efecto Jenócrates actuó así por ignorancia. En cambio, nosotros a sabiendas, incluso con gran frecuencia, de que son malvados, les damos cartas y dinero,
D perjudicándonos y no por placer, como quienes se divierten con cortesanas y aduladores, sino disgustados y soportando el impudor que trastorna y violenta nuestra razón. Porque, si se puede decir en otras circunstancias, más aún a quienes nos intimidan podemos decir aquello de

Conozco qué mal voy a hacer[40]

al testimoniar en falso, o no dar una sentencia justa, votando medidas inoportunas o pidiendo prestado en favor de quien nunca pagará.

12. Por ello, más que en otras pasiones, en la falsa vergüenza el arrepentimiento no es posterior al acto, sino que
E está presente en cuanto sucede. Pues al dar nos irritamos, sentimos vergüenza al actuar de testigos, colaborando perdemos la fama y por no hacerlo somos censurados. En muchas ocasiones, por miedo a decir no, prometemos a los que nos insisten cosas imposibles, como presentaciones en la corte o entrevistas con gobernadores, por no querer o no tener la energía de decir: «El rey no me conoce, busca más bien a otros». Lisandro, tras su ruptura con Agesilao, como

[40] Eurípides, *Medea* 1078.

tenía fama de poder mucho con él por su renombre, no se F
avergonzaba de despedir a sus solicitantes, animándoles a ir a otros y probar con quienes tenían más poder que él junto al rey[41]. En efecto, no es vergonzoso el no ser omnipotente. En cambio, el meterse en tales empresas e intentar forzar las cosas, cuando uno no puede o no tiene aptitudes de nacimiento, añade la mayor pena a lo vergonzoso.

13. Partamos de otro supuesto. Debemos colaborar con quien nos lo pida en las cosas moderadas y convenientes, sin sentirnos intimidados sino, por el contrario, con toda
nuestra voluntad. Ahora bien, en lo perjudicial y fuera de 534A
lugar debemos tener siempre a mano aquella anécdota de Zenón[42]. Habiéndose encontrado éste con un muchacho conocido suyo, que se paseaba con calma junto a la muralla y enterado de que huía de un amigo, el cual pensaba pedirle un testimonio falso a su favor, le dijo: «¿Qué dices, insensato? ¿Ése, aunque obra contigo desconsiderada e injustamente, no siente temor ni se avergüenza, y tú, sin embargo, no te atreves a plantarle cara a favor de la justicia?». Pues el que dice:

Con el malvado arma útil es la maldad[43]

[41] Lisandro fue un general y político espartano que tuvo un gran papel en la última etapa de las guerras del Peloponeso. Murió el 395 a. C. Agesilao, hijo de Arquidamo II, fue rey de Esparta (398-360 a. C.). Cf. Jenofonte, *Helénicas* III 4, 8, y también lo refiere Plutarco, *Vida de Agesilao* 7, 8 (599E).

[42] Zenón de Citio, fundador de la Escuela Estoica, que murió hacia el 264 a. C. Véase Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.* I 313 (pág. 69).

[43] Kaibel, *Com. Graec. Frag.* I 142, Epicarmo, 275. También se cita en *Aud. poet.* 21E.

B nos acostumbra mal a rechazar este vicio imitándolo. No obstante, librarse sin ninguna vergüenza de quienes nos importunan sin consideración ni vergüenza, no favorecer lo deshonroso por sentir respeto ante quienes no lo sienten, es lo que debe hacer rectamente y con justicia el hombre sensato.

14. Además no es gran trabajo oponerse a quienes nos intimidan si son oscuros, humildes y de condición modesta. Por el contrario, algunos los apartan con risas y bromas, como hizo Teócrito[44]. Cuando en los baños dos quisieron tomar prestada su raedera, uno un extranjero y el otro un ladrón conocido, apartó a ambos con una broma, diciéndoles: «A ti no te conozco, a ti sí». En Atenas, Lisímaca, la sacer-
C dotisa de Atenea Políade, al pedirle para beber unos muleros que habían traído las víctimas sagradas, les contestó: «Temo que esto no entre en el ritual». Y Antígono respondió a un muchacho, hijo de un capitán distinguido, pero él cobarde y blando, cuando le pidió un ascenso: «Muchacho, conmigo las distinciones se consiguen por la valía del hombre y no por la del padre»[45].

15. Pero si quien nos intimida es un hombre lleno de gloria y de poder (y éstos son muy difíciles de rechazar y
D apartar cuando se encuentran en juicios o elecciones), lo que hizo Catón, siendo aún joven, a Cátulo, a nadie podría parecer fácil ni necesario. Pues Cátulo tenía un gran predicamento entre los romanos y desempeñaba entonces como

[44] Teócrito de Quíos, historiador del siglo IV, conocido por sus dichos mordaces. También se encuentra esta anécdota en el *Philogelos*, 150 de Hierocles y Filagrio, pero atribuida a un bromista.

[45] Cf. *Reg. et imp. apophth.* 183D, y Estobeo, *Florilegio* IV 29b39 (717 Hense).

magistrado la censura. Subió a ver a Catón, que estaba encargado del tesoro público, para interceder por una persona multada por él, y se puso insistente violentándole con sus peticiones, hasta que aquél, perdida la paciencia, le dijo: «Es vergonzoso, Cátulo, que tú, el censor, por no querer irte voluntariamente, seas sacado a rastras por mis empleados». Y Cátulo se marchó lleno de vergüenza y encolerizado[46]. Mira a ver si los comportamientos de Agesilao y Temístocles no son más convenientes y moderados. Agesilao[47], al E
recibir órdenes de su padre para sentenciar un proceso en contra de la ley, le dijo: «De ti, padre, aprendí a obedecer las leyes desde la infancia. Por eso ahora también te obecezco al no hacer algo ilegal». Y Temístocles le contestó a Simónides, cuando le pedía un favor injusto: «Ni tú serías un buen poeta cantando sin seguir la música, ni yo un buen gobernante juzgando sin observar la ley»[48].

16. Con todo, como decía Platón, no es por el desacuerdo con la medida entre el pie del verso y la lira por lo que, al disentir ciudades con ciudades, amigos con amigos, lle- F
gan a hacer y sufrir las peores desgracias, sino por la falta de armonía con las leyes y la justicia[49]. Sin embargo, hay quienes observan la mayor exactitud en música, letras y metros, pero piden a otros, en las magistraturas, juicios

[46] Cátulo (Q. Lutacio) magistrado romano que fue cónsul el 78 a. C. y censor en el 65. Catón desempeñaba la cuestura probablemente el 64. Cf. *Praec. ger. reip.* 808E, y *Vida de Catón el Menor* 16, 6-8 (755D)

[47] Véase nota 41.

[48] Temístocles, político ateniense, favorecedor de una potente marina ateniense durante las Guerras Médicas. Simónides de Ceos, poeta coral (556-468 a. C. aproximadamente). Véase *Vida de Temístocles* 5, 6 (114C); *Reg. et imp. apophth.* 185D, y *Praec. ger. reip.* 807B.

[49] Cita de memoria de PLATÓN, *Clitofonte*, 407C y que se encuentra más completa en *An virtus doceri possit* 439C.

y actos, tener en poco lo que es debido. Por consiguiente, contra ellos debemos usar principalmente este argumento. Se encuentra contigo un abogado mientras estás en el tribunal o un dirigente político cuando deliberas en el Consejo. Dale tu consentimiento con tal de que él, a su vez, cometa un solecismo en el proemio o un barbarismo en la exposición, lo que no querrá, por parecerle inapropiado. (Algunos no soportan por lo menos que choque una vocal con otra
535A mientras hablan)[50]. Y todavía a otro que sea ilustre y famoso que quiera intimidarte, ruégale que atraviese la plaza bailando o haciendo muecas. Pero si se niega, es tu ocasión de hablar e informar de qué es más vergonzoso, cometer solecismo y hacer muecas o transgredir la ley, perjurar y conceder más al malvado que al hombre bueno en contra de la justicia. Más aún, como Nicóstrato el Argivo, invitado por Arquidamo a entregarle Cromno por una fuerte suma y la boda con la mujer laconia que quisiera, negó que Arquidamo pudiera descender de Heracles, pues Heracles iba por
B el mundo matando malhechores y aquél convirtiendo en malhechores a los hombres buenos[51], así también debemos responder nosotros a quien pretenda ser llamado hombre de bien, si nos hace violencia o intimida, que no obra de un modo conveniente ni digno de su nacimiento y de su virtud.

17. Tocante a los hombres con vicios debemos mirar y pensar si lograremos que, por falsa vergüenza, el avaricioso

---

[50] Alusión a la evitación del hiato entre vocales. Plutarco lo evitaba y precisamente este cuidado suyo se emplea como criterio de la autenticidad de sus obras discutidas. Aquí parece ponerse, en cambio, en la posición opuesta. Sobre este problema véase K. Ziegler, en su artículo *Plutarchos von Chaironeia*, *RE*, cols. 295 ss.

[51] Arquidamo II, padre de Agesilao. Los reyes de Esparta afirmaban descencer de Heracles. Cf. *Reg. et imp. apophth.* 192A.

preste un talento sin garantía, o que el amigo de distinciones nos ceda el asiento de honor o el de cargos su candidatura, cuando es problable su triunfo. Pues verdaderamente parecería extraño que éstos en medio de sus enfermedades y pasiones, permanezcan inflexibles, seguros y obstinados y, en C cambio nosotros, queriendo y afirmando ser amigos del bien y de la justicia, no nos dominemos y, por el contrario, rechacemos y abandonemos la virtud. Y en efecto, si quienes nos intimidan con su fama y poder hacen esto, es extraño que, por realzar y engrandecer a otros nos perjudiquemos y tengamos mala fama, como los que juzgan con parcialidad en los juegos y, para conseguir votos en las elecciones, conceden indebidamente cargos, coronas y gloria a otros, pierden su propia fama y bien[52]. Y si vemos al causante de la D falsa vergüenza interesado por el dinero ¿cómo no se nos ocurre que es extraño ahorrar nuestra propia fama y virtud para hacer más pesada la bolsa de cualquiera?

No obstante a muchos, al menos, se les ocurre y no yerran sin darse cuenta, como los que, obligados a apurar grandes copas, cumplen su tarea entre lamentos y muecas.

18. Pero la debilidad del alma se asemeja a la constitución de un cuerpo, mal acomodada para el calor y el frío. En efecto, si reciben alabanzas de los que causan su falsa vergüenza, se vuelven blandos y relajados, y ante los reproches y desconfianza de los pretendientes rechazados se comportan con temor y cobardía. Pero debemos fortalecernos con- D tra ambos, sin entregarnos a la intimidación ni a la adulación. Con razón Tucídides, en la idea de que forzosamente la envidia sigue al poder, dice: «Acierta el que incurre en la

[52] Pasaje poco claro y con diversas correciones.

envidia por los fines más altos»[53]. Pero nosotros, pensando que es difícil escapar de la envidia y viendo como absolutamente imposible no caer en la censura o hacerse molesto a
F quienes la utilizan, decidiremos con prudencia al aceptar la animosidad de los insensatos más que la de quienes nos acusan con justicia, si hemos colaborado con aquellos injustamente. Y por cierto, debemos precavernos del elogio proveniente de los que nos causan falsa vergüenza, por ser de mala ley y no comportarnos como cerdos, ofreciéndonos a servir a quien lo pida si nos rascan y hacen cosquillas, para acabar revolcados por el suelo en situación de inferioridad. Porque los que dan oído a los aduladores, en nada difieren de quien deja una pierna para que le haga caer. Al contrario, vacilan y caen con mayor vergüenza, unos por haber per-
536A mitido enemistades y adulaciones a hombres viles con tal de oírse llamar misericordiosos, humanos y complacientes; otros, inversamente, persuadidos a aceptar animosidades y acusaciones innecesarias y arriesgadas de quienes los elogia como hombres únicos y únicos insensibles a la adulación, y les llaman, por Zeus, «bocas» y «voces»[54]. Por eso Bión comparaba a tales hombres con las ánforas, que se llevan fácilmente por las orejas[55]. Del mismo modo, se cuenta que Alexino, el sofista, hablaba mal en el paseo de Estilpón de
B Mégara[56]. Y al decirle uno de los presentes: «Pero si ése te elogiaba el otro día», contestó: «Por Zeus, es el mejor y el

[53] Tucídides, II 64, 5. También citado en *Ad. et am.* 73A.

[54] Es decir, los únicos que se atreven a hablar y a hacerse oír.

[55] Hay un juego de palabras porque *oûs, ōtós* es tanto «oído» como «asa» y las ánforas tienen dos. Cf. *Quaest. conv.* 705E y *Frag. incert.* 101, pág. 161 Bernardakis.

[56] En el texto *peripatos*, es decir, un paseo de género filosófico como el de Aristóteles en el Liceo. Alexino tenía fama de discutidor, de ahí el mote de Elexino («Refutador»), cf. Diógenes Laercio, II 109. Estilpón de Mégara, filósofo del s. iv a. C.

más noble de los hombres». En cambio, Menedemo, por el contrario, cuando oyó que Alexino le alababa con frecuencia, dijo: «Yo, por mi parte, siempre he censurado a Alexino. Ese hombre es un malvado, ya sea alabando a un malvado o recibiendo las censuras de un hombre de bien»[57]. Hasta tal punto era inflexible e inaccesible a todos esos halagos y poseía el consejo que el *Heracles* de Antístenes daba a sus hijos, al exhortarles a no agradecer a nadie sus alabanzas[58]. Y no era esto sino no sentir falsa vergüenza ni responder con adulación a los elogios. Pues basta, según pienso, lo que C
contestó Píndaro a quien decía alabarle en todas partes y ante todos: «Y yo te devuelvo el favor, pues hago que tú digas la verdad».

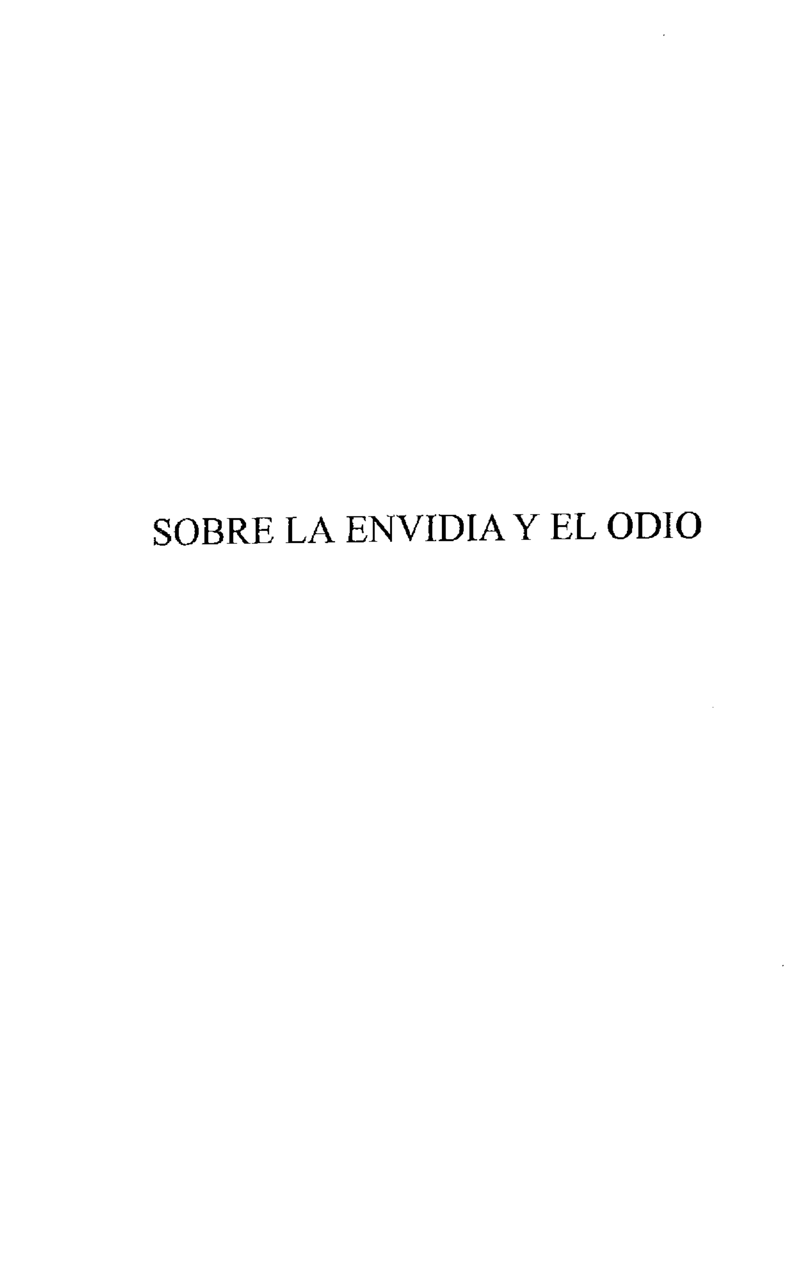
19. Lo que es útil respecto a otras pasiones es necesario especialmente con quienes son sensibles a la falsa vergüenza. Cuando violentados por la pasión yerren contra su juicio y anden extraviados, deben guardarlo vivamente en la memoria y, después de haber colocado las señales de su remordimiento y arrepentimiento, aceptarlas en sí mismos y guardarlas el mayor tiempo posible. Pues como los caminan- D
tes que tropezaron con una piedra[59] o los timoneles que han zozobrado en un bajío si mantienen el recuerdo, pasarán su

[57] Menedemo de Eretria, filósofo que también vivió en el s. IV a. C. y era discípulo y admirador de Estilpón. Véase Diógenes Laercio, II 105 y 126.

[58] Antístenes, *Heracles*, frag. 6 Dittmar. Antístenes fue un filósofo cínico, discípulo de Sócrates y que puede ser considerado como el fundador de esta escuela. Los cínicos presentaron a Heracles como modelo de valor y paciencia.

[59] Cf. el proverbio *dìs pròs tòn autòn aiskhrà proskroúein líthon*, «Es vergonzoso tropezar dos veces en la misma piedra», Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.* I 65. Y recuérdese el semejante castellano: «El hombre es el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra».

vida estremeciéndose y guardándose no sólo de aquellos obstáculos sino también de los semejantes, así quienes exponen continuamente al arrepentimiento y al remordimiento los desgraciados perjuicios producidos por la falsa vergüenza, se contendrán en casos similares y no se dejarán arrastrar fácilmente.



SOBRE LA ENVIDIA Y EL ODIO

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en este pequeño tratado con otro caso de obra mutilada, como parecen indicar el comienzo, donde debemos sobreentender la palabra «envidia», y también su brusco final. Al igual que el tratado de *Si el vicio puede causar infelicidad* y algunos otros más, debieron ser fragmentos, encuadernados conjuntamente, de obras auténticas de Plutarco pero muy mutilados y corruptos. De ahí que tampoco este opúsculo aparezca consignado en el «Catálogo de Lamprias»[1].

En cuanto a su contenido, una vez que el cap. 1 estudia las semejanzas entre envidia y odio, el resto de la obra (caps. 2-8) se dedica a ocuparse de las diferencias entre ambas pasiones, aun cuando el tema principal sea la envidia realmente. Plutarco las ha emparejado siguiendo a Aristóteles, quien en su *Ética Nicomáquea* (1105b21-23) ha presentado una lista de pasiones en la que aparecen la envidia y el odio. Listas semejantes nos ofrecen varias de las obras éticas plutarqueas, así *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 61B, *De capienda ex inimicis utilitate* 86B, *De cohibenda ira* 459B, *De tranquillitate animi* 468B, *De fraterno*

[1] Véase U. von Wilamowitz, *Hermes* XL (1905), 163 = *Kleine Schriften* IV, pág. 210.

amore 481D, *Quaestiones convivales* 681E; pero en todas ellas aparece citada solamente la envidia y en las exhaustivas enumeraciones del *De virtute morali* 443D-452C, ninguna de las dos.

La influencia aristotélica en este opúsculo, tanto de la *Ética Nicomáquea* como de la *Retórica,* ha sido subrayada por P. H. de Lacy y B. Einarson en su edición de los *Moralia* tanto en el prólogo como en las numerosas referencias de las notas[2]. En cambio, para R. Klaerr e Y. Vernière, habría de matizarse más tal adhesión; según ellos, se trataría solamente de la influencia conciliable con el pensamiento platónico[3].

Respecto a la cronología, no ofrece esta obra datos objetivos para poderla fechar. Dado su carácter retórico, podría incluirse entre las obras de juventud, si bien no concuerda con lo primero el tratamiento descuidado del hiato.

Diego Gracián[4] la tradujo al castellano con el título *De la differencia que ay entre el odio y la embidia.*

NOTA AL TEXTO

	De Lacy y Einarson	Texto adoptado
536F	κατὰ ταύτας ζητοῦμεν ἐὰν μεταδιώξωμεν	κατὰ ταύτας τὸ ζητούμενον μεταδιώξωμεν (Hartmann)
537E	καὶ ἐπιτείνεσθαι πέφυκεν ἄλλοις	καὶ ἐπιτείνεσθαι πέφυκεν ἀλλήλοις (codd.)
538D		πάθος ὁ φθόνος después de τοῦ μίσους (algunos mss. L C y U)

---

[2] Cf. *Moralia,* VII (*Loeb Class. Libr.*), pág. 92-93.

[3] Cf. *Oeuvres Morales,* VII[2] (*Les Belles Lettres*) pág. 48, n. 5.

[4] *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana.* Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548.

SOBRE LA ENVIDIA Y EL ODIO

1. Por consiguiente, no parece (la envidia)[1] diferente del 536E
odio sino la misma cosa. En general, como un palangre, el vicio, al moverse aquí y allá con las pasiones ligadas a él, ocasiona muchos contactos y enlaces de unas cosas y otras.
Y ellas por su parte, como las enfermedades, se contagian F
mutuamente con sus inflamaciones. Pues el hombre feliz causa pesar tanto al que odia como al envidioso. Por eso creemos también que la benevolencia es opuesta a ambos, al ser un deseo de bienes para los próximos y ocurrirle lo mismo a la envidia con respecto al odio, porque tiene el fin contrario a la amistad. Pero ya que las semejanzas no hacen tanto la identidad como las diferencias la desemejanza, sigamos de cerca nuestra investigación conforme a éstas, comenzando por el origen de las pasiones.

2. Nace el odio de imaginar que el odiado es una mala
persona ya sea en general o respecto a uno mismo, pues 537A
quienes creen recibir un trato injusto odian de una forma natural. Los hombres reprueban y miran con disgusto a los

---

[1] Incluido. El no aparecer en el texto *ho phthónos* parece probar que el tratado, como decíamos en la «Introducción», ha perdido su parte inicial o bien que sólo se trata de unos apuntes de redacción.

que, de alguna manera, se inclinan a la injusticia o la maldad, pero la envidia la sienten simplemente de quienes parecen prósperos[2]. Por eso, la envidia parece ilimitada como una afección a la vista[3] que reacciona ante todo lo luminoso[4], mientras que el odio tiene límites y se basa siempre en unos fundamentos.

3. En segundo lugar, el odio surge incluso contra animales irracionales (hay quienes odian a las comadrejas, los escarabajos, los sapos y las serpientes. Germánico no soportaba ver ni oír a los gallos[5]. Los magos persas mataban las
B ratas, no sólo por odiarlas ellos sino en la idea de que la divinidad miraba con disgusto a este animal[6]. De forma parecida, todos los árabes y etíopes sienten aversión por ellas). Sin embargo la envidia nace sólo de un hombre hacia otro hombre.

4. Entre las fieras no es probable que nazca la envidia de unos hacia otros[7] (pues no tienen noción de que el otro sea feliz o desgraciado ni tampoco les atañe la gloria o la falta de ésta, cosas con las que se exaspera principalmente la en-

---

[2] Cf. *Aud.* 39E; ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1108b3-5; CICERÓN, *De or.* II 52, 210; *Tusc. Disp.* IV 7, 16. Véase también VON ARNIM, *Stoic. Vet. Frag.* III 415, pág. 101.

[3] Cf. FILODEMO, *Liber Dec.* col. XII 15 JENSEN.

[4] Cf. NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 547, 12.

[5] Germánico, hijo de Druso (el hermano de Tiberio) y esposo de Agripina la Mayor. Cf. OLIMPIODORO, *In Plat. Phaed. comment.* 156 NORVIN.

[6] Por el testimonio del *De Iside et Osiride* 369F, y de *Quaestiones convivales* IV 670D, parece tratarse, no de las ratas comunes, sino de ratas de agua.

[7] En cambio, *De sollertia animalium* 961D, parece sustentar lo contrario.

vidia[8]). En cambio, se odian, se aborrecen y combaten en guerras implacables las águilas y las serpientes, las cornejas y las lechuzas, los paros y los jilgueros, de tal manera que ni siquiera su sangre se junta, al menos según dicen, cuando C los degüellan, sino que, aun mezclándola, fluye de nuevo cada una separadamente[9]. Y es verosímil incluso, que el miedo genere un fuerte odio en el león contra el gallo y en el elefante contra el jabalí[10]. Pues de un modo natural odian aquello que temen[11]. Por consiguiente, también en esto parece la envidia diferente del odio, al aceptar la naturaleza de los animales al uno pero no a la otra.

5. Además, sentir envidia de alguien nunca es justo[12] (pues nadie recibe daño de la felicidad de otro y sin embargo por eso se siente envidia). En cambio, muchos son odiados con razón, como a aquellos que llamamos «dignos de odio», de manera que incluso censuramos a los demás si no esquivan D a tales personas y no sienten por ellas aversión y disgusto. Y hay una prueba importante de esto: mientras algunos reconocen odiar a muchos, niegan en cambio envidiar a alguien.

Y por cierto, el odio a la maldad está entre los sentimientos que se alaban[13]. Así cuando elogiaban unos a Carilo, el sobrino de Licurgo y rey de Esparta, como hombre moderado y amable, replicó su colega: «¿Y cómo va a ser

---

[8] Cf. Cicerón, *De or.* II 51, 208.

[9] Sobre estos ejemplos véase Aristóteles, *Hist. anim.* IX 1, 10 (609a4 y 609a8); 22 (610a6-8); Eliano, *Nat. anim.* V 48 y X 32.

[10] Cf. *De sollertia animalium* 981E.

[11] Cf. Estobeo, *Florilegio* IV 7, 20 Hense.

[12] Cf. Platón, *Filebo* 49d; Aristóteles, *Ét. Eud.* III 7, 12 (1234a30); Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 532, e Hipotoón, frag. 2 (*ibid.* pág. 827).

[13] Cf. *De virtute morali,* 451E; Aristóteles, *De virtute et vitio* V 3 (1250b23ss.).

bueno Carilo, si ni siquiera es duro con los malvados?»[14]. El poeta configuró la fealdad del cuerpo de Tersites con
E muchos detalles y rodeos, pero la maldad de su carácter la expresó resumiéndola en una sola frase

Era especialmente odioso a Aquiles y a Ulises[15],

pues ser odiado por los mejores es un extremo de vileza.

Pero los hombres niegan sentir la envidia[16]. Y en el caso de que se les demuestre, pretextan innumerables excusas, afirmando que sienten irritación, temor u odio por ese hombre, o cubren la envidia con cualquier otro nombre de pasión que se les ocurra y la ocultan como si fuera ella, de entre las enfermedades del alma, la única innombrable[17].

6. Ahora bien, esas pasiones, como las plantas, deben forzosamente nutrirse y crecer con los mismos alimentos y es natural que se intensifiquen mutuamente. Crece el odio,
F en efecto, hacia quienes más se entregan a la maldad, en la medida que se siente mayor envidia por quienes más parecen progresar en la virtud. Por eso Temístocles, cuando aún era un muchacho, afirmaba no haber hecho nada notable porque todavía no era objeto de envidia[18]. Pues al igual que los escarabajos crecen con más fuerza en el trigo en sazón o en los rosales floridos, así la envidia alcanza más a los caracteres y personas de bien cuando se acrecientan en virtud

---

[14] Cf. *De adulatore et amico* 55E; *Apophthegmata Laconica* 218B, donde se atribuye la frase a Arquidámidas y en la *Vida de Licurgo* 5, 9 (42D). Una anécdota parecida con Diógenes y Platón como protagonistas se encuentra en *Virt. mor.* 452D.

[15] *Ilíada* II 220. También cita este verso Plutarco en *Aud. poet.* 30A.

[16] Cf. Epicteto, II 21, 3.

[17] Cf. San Basilio, *De invidia* 92A.

[18] Cf. Hipaso, frag. 6 (Diels-Kranz, *Frag. der Vors.*, I 109).

y fama. Y al contrario, la maldad sin mezcla intensifica el odio. A los que acusaron falsamente a Sócrates, por haber 538A
llegado a tal extremo de vileza, los odiaron y rechazaron sus conciudadanos hasta tal punto que no les daban fuego, ni respondían a sus preguntas ni podían bañarse en la misma agua, sino que obligaban a los servidores de los baños a verterla como mancilla, hasta que se ahorcaron por no poder soportar este odio[19]. Pero la superioridad y el brillo de la buena suerte con frecuencia extingue la envidia. No es probable que nadie haya envidiado a Alejandro o a Ciro, cuando triunfaron y llegaron a ser dueños del mundo[20]. Por el contrario, como el sol, cuando vierte su luz sobre la cabeza de alguien, o le quita totalmente la sombra o la hace menor,
así cuando la buena fortuna adquiere mayor elevación y se B
alza por encima de la envidia, ésta disminuye y se retira deslumbrada. El odio, sin embargo, no cede ante la superioridad y el poder de sus enemigos. Ciertamente Alejandro no tenía quien le envidiara, pero sí muchos que le odiaban y finalmente murió a manos de éstos por una conspiración[21]. Pues bien, del mismo modo los infortunios hacen cesar la envidia pero, a su vez, no suprimen los odios. Pues se odia a los enemigos, incluso cuando están humillados, pero del in-
fortunado nadie siente envidia. Más bien es verdad lo que C
dijo un sofista contemporáneo: «Los envidiosos sienten mayor placer al apiadarse»[22]. Por tanto existe aquí una gran diferencia entre ambas pasiones, porque el odio, por naturaleza, no está separado ni de la felicidad ni de la desgracia, mientras que la envidia cesa con el exceso de ambas.

---

[19] Relatos sobre la suerte final de Ánito y Meleto se encuentran con variantes en Diógenes Laercio, II 43, VI 9-10; Diodoro, XIV 37, 7; Temistio, *Or.* 20 (239C).

[20] Cf. Aristóteles, *Retórica* II 10, 5 (1388a11-12).

[21] Cf. *Vida de Alejandro* 77 (707A).

[22] Personaje sin identificar.

7. Además, o mejor, todavía consideremos esto mismo desde el punto de vista contrario. Los hombres extinguen sus enemistades y odios al persuadirse de no haber sufrido injusticia, o al admitir la fama de bondad de aquellos a quienes odiaban como malvados, o bien, en tercer lugar, por recibir de ellos beneficios. «Pues el último servicio», como dice Tucídides, «aunque sea pequeño, puede destruir una
D acusación mayor, si ocurre oportunamente»[23]. La primera de estas causas no elimina la envidia (porque los hombres envidian, aun estando persuadidos desde el comienzo de no sufrir injusticias)[24]; las demás incluso la exasperan. Pues sienten mayores celos de quienes gozan de buena fama, en la idea de que poseen el mayor bien, la virtud. Y, aunque reciban beneficios de los afortunados, se atormentan envidiando su intención y su poder. Pues la una procede de la virtud, el otro de la felicidad y ambas cosas son buenas. Por eso la envidia es una pasión totalmente distinta del odio, si lo que dulcifica a uno molesta y exaspera a la otra.

8. Consideremos ahora la intención misma de cada una de estas dos pasiones. La intención del que odia es hacer
E daño[25] (y definen así su poder como una cierta disposición e intención que acecha la ocasión de hacer el mal). Eso, en efecto, está ausente de la envidia. Pues los envidiosos no querrían causar la perdición a muchos de sus amigos y conocidos ni hacerles sufrir, pero se apesadumbran de su feli-

---

[23] TUCÍDIDES, I 42, 3.

[24] Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II 9, 3 (1386b20-25); CICERÓN, *Tusc. Disp.* IV 8, 17.

[25] Cf. *De capienda ex inimicis utilitate* 87B; ARISTÓTELES, *Retórica* II 4, 31 (1382a8); DIÓGENES LAERCIO, VII 113 (=VON ARNIM, *Stoic. Vet. Frag.*, III 396, 96).

cidad[26]. Disminuyen, si pueden, su fama y gloria, pero no les procurarían males irreparables, sino que, como si se tratara de una casa más alta, se contentan con quitar lo que les hace sombra[27].

---

[26] PLATÓN, *Filebo* 48b, 49d, 50a, y JENOFONTE, *Memorables* III 9, 8, tratan el tema del amigo como objeto de envidia.

[27] Cf. JENOFONTE, *Memorables* III 9, 8, y PLUTARCO, *De stoicorum repugnantiis* 1046B-C, donde aparece una definición de la envidia de Crisipo.

DE CÓMO ALABARSE SIN DESPERTAR ENVIDIA

INTRODUCCIÓN

En este tratado Plutarco se ocupa como moralista de un tema de moral práctica, la alabanza de sí, la *periautología* —tópico retórico por otra parte—, con la intención de que se practique de una manera discreta, sin suscitar envidia. Ni Platón ni Aristóteles, maestro e inspiración habitual de Plutarco, respectivamente, habían tratado este tema, pero en la época de nuestro autor debía ser su utilización moneda corriente, con la que se encontrara normalmente en su mundo, y su estudio objeto habitual en las escuelas de retórica. Además, el tratamiento de tema tal era también de importancia desde un punto de vista ético para los políticos y estadistas, y a uno de éstos precisamente va dirigida la obra. Una indudable inspiración debió ofrecerle asimismo el *Pro corona* de Demóstenes, como puede observarse por las frecuentes citas que de este discurso hace Plutarco a lo largo del tratado.

Plutarco divide su estudio en tres partes:

Una primera o introducción (1-3) trata de la alabanza propia y sus características generales, haciendo hincapié en el desagrado que produce la vanagloria y en el deber de evitarla, aun cuando pueda explicarse en casos determinados.

La segunda parte (4-17) se ocupa de la alabanza de sí y de las ocasiones en que puede y debe usarse, ofreciendo gran número de anécdotas para corroborarlo.

La última (18-22) da consejos para evitar la propia alabanza cuando ésta resulte inoportuna. La exposición de las inconveniencias en que es fácil a todos incurrir no está desprovista de gracia, y la referencia a la conducta de los ancianos en este tema y el conocimiento que de ésta parece mostrar Plutarco han sido juzgados por algunos como indicio para la datación de la obra en la última etapa de su vida[1].

Respecto a la cronología, la dedicatoria a Herculano, si es éste el notable personaje espartano Gayo Julio Euricles Herculano[2], indica que esta obra pertenece a la vejez de Plutarco, porque Herculano fue sacerdote de los emperadores en 116-117 y murió poco después del 130[3]. Por tanto, tal datación coincide con la mencionada anteriormente, pero mostrándose como fruto de pruebas objetivas.

Esta obra se cita también con el título latino de *De laude ipsius* y es el número 85 del «Catálogo de Lamprias».

---

[1] Cf. la Introducción a este tratado de R. KLAERR e Y. VERNIÈRE, en *Oeuvres Morales*, VII[2] *(Les Belles Lettres)*, pág. 62. Tal argumento no parece concluyente pues, en general, los ancianos no tienen conciencia de ser pesados o charlatanes y es de suponer que Plutarco no fuera una excepción.

[2] Véase la n. 1 a la traducción.

[3] Véase C. P. JONES, «Towards a chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* (1966), 73.

DE CÓMO ALABARSE SIN DESPERTAR ENVIDIA

1. El hablar de sí mismo a otros dándose importancia, 539B
oh Herculano[1], lo presentan de palabra como odioso, pero de hecho no muchos, ni siquiera de entre quienes lo censuran, han podido evitar su odiosidad. Así al decir Eurípides

Si los hombres hubieran de comprar las palabras,
nadie querría decir su propio elogio.
Pero en verdad puede tomarlas sin gasto
del éter profundo quienquiera que guste
decir lo que es y lo que no es.
Pues no se paga multa[2].

ha empleado una vanidad insufrible, al entremezclar con las C
pasiones y acciones de las tragedias un discurso sobre sí mismo que en nada las concernía. Del mismo modo Píndaro aunque afirma:

---

[1] El Herculano a quien va dirigido este tratado era probablemente Gayo Julio Euricles Herculano, perteneciente a una familia de las más notables del Peloponeso. Vivió en la época de Trajano y Adriano y desempeñó los cargos más importantes de un funcionario romano. En esta identificación K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, col. 40, sigue a Stein, *RE* VIII, col. 549; se opone a ella Groag, *RE* X, col. 585.

[2] Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, pág. 675 ss., Eurípides, frag. 978.

Y el vanagloriarse inoportunamente
acompaña a la locura[3],

no deja de engrandecer con palabras su propia capacidad, digna sin duda de encomio, —pues, ¿quién la niega?— pero, incluso a los coronados en los juegos otros los proclaman vencedores, evitando así la odiosidad de la propia alabanza. Por eso también a Timoteo, al escribir de su victoria sobre Frínide[4].

Eras feliz, Timoteo, cuando el heraldo
dijo: «Ha vencido Timoteo, el Milesio,
al hijo de Camón, el cantor de modulaciones jonias»

D lo miramos justamente con disgusto, por haber proclamado su propia victoria de forma tan discordante y opuesta a las costumbres. Pues el elogio proveniente de otros es lo más dulce de oír, como ha dicho Jenofonte[5], pero para los otros el que hace uno de sí mismo es lo más penoso. En efecto, en primer lugar consideramos desvergonzados a los que se alaban a sí mismos porque, aun de ser alabados por otros deberían sentir pudor[6]. En segundo lugar, injustos, por concederse a sí mismos lo que deberían recibir de otros. En terceros o parece que, al callar, sentimos disgusto y envidia, o por temor a esto nos vemos obligados a participar contra nuestra opinión en los elogios y añadir nuestro testimonio,
E consintiendo su alabanza mientras están presentes, cosa más

---

[3] PÍNDARO, *Olímpicas* IX 38-39. El sentido del verbo es el de acompañar, en el sentido musical del instrumento que acompaña a la voz.

[4] TIMOTEO, frag. 27 WILAMOWITZ. Timoteo de Mileto (446?-356?), poeta lírico fue autor de nomos y ditirambos. En un nomo venció a Frínide, principal representante del nomo citaródico entre Terpandro y Timoteo, probablemente entre los años 419-416.

[5] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 31.

[6] Cf. DEMÓSTENES, *Pro corona* 128.

adecuada a una adulación indigna que a una muestra de estimación.

2. Sin embargo, a pesar de ser esto así, hay ocasiones en que el político podría arriesgarse a emprender la llamada glorificación de sí[7], no por su propia gloria o satisfacción, sino cuando la ocasión o el asunto exija que se diga la verdad sobre uno mismo tal como lo diría de otro, —especialmente cuando sea posible, sin ahorrar la enumeración de lo realizado y de los bienes resultantes, llevar a cabo algo parecido. Tal clase de elogio produce buenos frutos, naciendo F
de él, como de una semilla, otros elogios en mayor número y mejores. Pues el hombre de estado exige la gloria en sus actos y gusta de su presencia, no como un salario o una compensación por su mérito, sino porque el inspirar confianza y parecer hombre de bien da origen a acciones mayores y más bellas[8]. Y es fácil y grato servir de ayuda cuando creen en nosotros y al tiempo nos quieren, pero no es posible utilizar el propio mérito contra la sospecha y la calumnia, obligando a recibir beneficios a quienes huyen de ellos.

Pero debemos examinar si, por otras causas, el hombre de 540A
estado podría hacer su propio elogio, para que, al evitar lo vano y molesto, no desdeñemos lo que pueda tener de útil.

3. Es, en efecto, un elogio vano el de quienes parecen alabarse con la intención de recibir alabanzas y es objeto del mayor desprecio cuando parece producirse por ambición y un afán importuno de fama. Pues al igual que quienes carecen de alimentos se ven obligados en contra de la naturaleza

[7] La *periautología* es un término técnico de la retórica: glorificación de sí, que puede fácilmente adquirir el matiz peyorativo de jactancia.

[8] Véase *Max. cum princ.* 777E-F, y *Praec. ger. reip.* 821C.

a nutrirse de su propio cuerpo[9], y es esto el extremo del hambre, así los hambrientos de elogios parecen querer pro-
B porcionar por sí mismos alguna ayuda y aportación a su amor de gloria y se comportan de este modo sin decoro alguno. Pero cuando ni siquiera buscan ser alabados simplemente y en sí mismos sino que, por rivalizar con elogios ajenos, comparan sus propias obras y acciones con idea de oscurecer a los otros, se conducen con celos y malignidad además de frívolamente. Pues si el proverbio señala como indiscreto y necio al que mete el pie en baile ajeno[10], con mayor razón debe evitarse la glorificación de sí, cuando se ve empujada por envidia y celos en medio de alabanzas aje-
C nas. Y ni siquiera debemos soportar que otros hagan nuestro elogio, sino cederlo a quienes sean dignos de estimación. Pero si nos parecen indignos y de poco valor, no substituyamos los elogios de aquéllos con los nuestros particulares, refutémoslos por el contrario abiertamente, mostrando que gozaban de una fama inmerecida. De esto, evidentemente, debemos guardarnos.

4. Pero es posible la alabanza propia sin merecer censura, en primer lugar cuando se hace para defenderse de una calumnia o de una acusación, como Pericles: «Sin embargo os irritáis conmigo, con un hombre que no cree ser inferior a ninguno en conocer lo necesario y exponerlo, amante de su ciudad y que está por encima del dinero»[11]. El hablar en tales circunstancias con seriedad sobre uno mismo no sólo consigue evitar la jactancia, la vanidad y ambición sino también muestra sentimientos elevados y grandeza de la

---

[9] Véase *Non posse suaviter viv. Epic.* 1100B.

[10] Cf. Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.* II 690, y Plut., *Quaest. Conv.* V 673B.

[11] Tucídides, II 60, 5.

virtud que, al no dejarse humillar, humilla y domina la envidia. Pues ni aun se atreven a juzgar a personas tales, por el D contrario, las exaltan, se alegran y entusiasman con sus motivos de orgullo, si es que son firmes y verdaderos, como lo confirman los hechos[12]. Así, cuando los generales fueron acusados de no haber regresado cuando terminó su tiempo de beotarquía[13], y de haber invadido Laconia e intervenido en los asuntos de Mesenia, los tebanos absolvieron con dificultad a Pelópidas que se humillaba y suplicaba. En cambio, E cuando Epaminondas habló glorificando ampliamente sus acciones y por último afirmó estar dispuesto a morir si reconocían que había fundado Mesene, destruido Laconia y unificado Arcadia contra la voluntad de aquéllos, ni siquiera se atrevieron a recoger los votos contra él, y se retiraron llenos de admiración por este hombre, alegres al mismo tiempo e incluso riéndose[14]. Por eso no debemos en absoluto censurar a Esténelo, cuando dice en Homero

nosotros nos jactamos de ser mucho mejores que nuestros
[padres[15]

acordándonos del F

¡Ay de mí, hijo del prudente Tideo, domador de caballos!
¿Qué temes? ¿Por qué observas con tanta atención los ca-
[minos del campo de batalla?[16].

---

[12] Sobre el poder de la elocuencia véase Cicerón, *De oratore* II 42 (178); Quintiliano, *Inst. Or.* VIII 3, 3-4, y el tratado *De lo sublime* 1, 4.

[13] Los beotarcas eran los jefes militares y políticos de la Confederación Beocia, cuyo mandato duraba solamente un año.

[14] *Vida de Pelópidas* 25, 2-3 (290E) y *Reg. et imp. apophth.* 194A-C.

[15] Homero, *Ilíada* IV 405; citado también en *Aud. poet.* 29A.

[16] Homero, *Ilíada* IV 370-371. En estos versos defiende Esténelo a su amigo Diomedes que recibe las censuras de Agamenón pero no le contesta.

pues ni siquiera él había recibido insultos, sino que defendía a su amigo y la acusación le ofrecía libertad de hablar con disculpas para la glorificación de sí. Y de seguro los romanos se irritaban contra Cicerón, cuando elogiaba repetidamente su comportamiento en el asunto de Catilina[17]. En cambio, cuando Escipión dijo que no les convenía hacer juicios sobre Escipión, porque gracias a él podían juzgar al mundo entero, después de coronarse le acompañaron al
541A Capitolio y ofrecieron con él sacrificios. Pues uno usaba los elogios no por necesidad, sino para darse gloria, mientras que el peligro corrido por el otro le evitaba los sentimientos de envidia[18].

5. Y conviene el orgullo y la jactancia no sólo en los juicios y en los peligros sino también en el infortunio más que en la felicidad. Pues los que son felices parecen como poseer la gloria y gozar de ella, complaciéndose en su ambición, en cambio los desafortunados, lejos por sus circunstancias de sentimientos ambiciosos, luchan contra la suerte, sostienen su grandeza de alma y huyen totalmente de suscitar la piedad que suele ir acompañada de lamentos y humillaciones. Pues del mismo modo que consideramos
B necios y vanos a quienes se exaltan en el paseo y miran por encima del hombro y, por el contrario, los alabamos si en el pugilato o en la lucha se animan y elevan sobre sí mismos, así un hombre derribado por la fortuna, al enderezarse

como un púgil que ataca[19]

[17] Cf. QUINTILIANO, *Inst. Or.* XI 1, 17.

[18] *Reg. et imp. apophth.* 196F; TITO LIVIO, XXXVIII 50, 12.

[19] SÓFOCLES, *Traquinias* 442.

y transformarse, inversamente, por obra de su orgullo desde una humildad lamentable a una arrogancia altanera, no se nos aparece odioso ni jactancioso sino grande e invencible, como, en cierto pasaje, ha hecho el poeta a Patroclo mesurado e inaccesible a la envidia en el éxito, pero vanidoso en sus palabras, cuando dice al morir

Incluso si veinte hombres tales me hubieran atacado[20]. c

Foción era un hombre moderado en diversas circunstancias, pero después de su condena a muerte demostró su grandeza de ánimo de otras muchas maneras y así a uno de los sentenciados a morir con él, que se lamentaba desesperado, le replicó: «¿Qué dices tú? ¿no estás contento de morir con Foción?» [21].

6. Además, al político víctima de una injusticia le está permitido no menos, sino más, defenderse ante quienes actúan con injusticia. Como Aquiles en otras ocasiones cedía la gloria a la divinidad y era moderado al decir

ojalá Zeus nos conceda
destruir la ciudad de Troya, bien amurallada[22],

pero, injuriado en su dignidad y ultrajado, manifiesta con la cólera su jactancia

---

[20] Homero, *Ilíada* XVI 847. Patroclo recuerda a Héctor que le debe su victoria a Zeus y a Apolo.

[21] *Vida de Foción* 36, 3 (758D); *Reg. et imp. Apophth.* 189A. Foción, jefe de los partidarios de la paz en Atenas en la época de Filipo y Alejandro, era famoso por su integridad. Tras la muerte de Alejandro, en los complicados sucesos que se desarrollaron en la ciudad, fue acusado de traición y condenado a beber la cicuta.

[22] Homero, *Ilíada* I 128-129. También aparece citado en *Aud. poet.* 29A.

D *He conquistado con mis naves doce ciudades de hombres*[23]

y

En verdad que no verán brillar de cerca
el frontal de mi casco[24].

En efecto, la libertad en el hablar, al ser una parte de la oratoria judicial, admite un estilo enfático. Así es como Temístocles, sin haber dicho ni hecho nada odioso en su actuación política, cuando vio que los atenienses estaban hartos de él y que le miraban con indiferencia, no se privó
E de decir: «¿Y qué, amigos míos, estáis cansados de recibir beneficios repetidamente de las mismas personas?»[25] y «Os refugiáis bajo un árbol, como si hubiera tormenta, pero al volver el buen tiempo salís arrancando sus hojas»[26].

7. Pues bien, por haber sido tratados injustamente, esos hombres recordaron sus éxitos a quienes actúan con injusticia. Pero quien se ve censurado en lo mismo en que ha obtenido el éxito, es perdonable y disculpable cuando elogia sus acciones. Pues no parece hacer reproches sino su defensa. Eso, verdaderamente, daba a Demóstenes su brillante libertad de palabra y evitó provocar la saciedad en los elogios
F que, casi durante todo el discurso «Sobre la corona», había empleado para darse gloria por las embajadas y decretos respecto a la guerra, por los cuales precisamente se le acusaba.

---

[23] Homero, *Ilíada* IX 328.

[24] Homero, *Ilíada* XVI 70-71.

[25] *Vida de Temístocles* 22, 2 (123A); *Reg et imp. apophth.* 185E, y *Praec. ger. reip.* 812B.

[26] *Vida de Temístocles* 18, 4, y *Reg. et imp. apophth.* 185E.

8. No dista de eso y tiene una cierta finura el uso de la
antítesis, cuando se demuestra que es vergonzoso y malo lo
contrario de aquello por lo que uno es acusado[27]. Así, en
Atenas, Licurgo, cuando se vio duramente reprochado por
haber comprado a un delator, contestó: «Entonces ¿qué cla-
se de ciudadano pensáis que soy yo, quien, administrando
entre vosotros por tanto tiempo los asuntos públicos, he sido
cogido por dar injustamente más que por recibir?»[28] Y Ci- 542A
cerón, al acusarle Metelo de haber condenado con su testi-
monio a más acusados de los que había salvado con su de-
fensa, contestó: «¿Quién niega que hay en mí más buena fe
que habilidad?»[29]. Semejantes son también las palabras de
Demóstenes: «¿Quién no me habría condenado con justicia
a muerte, si hubiera intentado yo, aun sólo de palabra, des-
honrar alguna de las glorias de nuestra ciudad?»[30] y «¿Qué
pensáis que me llamarían estos malvados, si, mientras yo
investigaba minuciosamente sobre esos asuntos, hubieran
hecho defección las ciudades?»[31]. Y en general el discurso
«Sobre la corona» introduce en los elogios de sí las más
hermosas antítesis para refutar las acusaciones.

9. Sin embargo hay también en aquel discurso esta otra
enseñanza útil, que, mezclando armoniosamente con el B
elogio de sí el de los oyentes[32], hizo que no provocara envi-
dia ni sensación de egoísmo, mostrando cómo se comporta-
ron los atenienses ante los habitantes de Eubea y ante los

---

[27] Apsines, *Ars Rhet.* VII, en *Rhetores Graeci* I 368, 24-369, 13 [ed. Spengel].

[28] *Vitae dec. orat.* 842A.

[29] *Vida de Cicerón* 26, 6 (873F) y *Reg. et imp. apophth.* 204E-205A.

[30] Demóstenes, *Pro corona* 101.

[31] Demóstenes, *Pro corona* 240. Citado también por Apsines, *Ars Rhet.* I 368, 30-32 Spengel.

[32] Procedimiento que aconseja Cicerón, en *De inventione* I 16 (22).

tebanos y cuántos favores hicieron a los de Bizancio y a los del Quersoneso, mientras afirmaba que él sólo tenía una parte en su realización[33]. Pues, de este modo, el que escucha acepta fácilmente, sin advertirlo, el elogio del orador asociado al suyo propio, se alegra con los éxitos enumerados y a su alegría sigue inmediatamente la admiración y el afecto hacia quien los hizo posibles. Por eso también, Epaminondas, una vez que Meneclidas se burlaba de él, califi-
C cándole de más soberbio que Agamenón, le contestó: «Al menos, gracias a vosotros, tebanos, con quienes en un solo día aniquilé el poder de Lacedemonia»[34].

10. Puesto que la mayoría de las personas sienten violenta enemistad e irritación contra quien se alaba a sí mismo, pero no la sienten del mismo modo contra el que alaba
D a otro y, por el contrario, se alegra con frecuencia y le presta animosamente su testimonio, algunos tienen por costumbre alabar a los que prefieren y hacen con ellos las mismas cosas y son, en general, del mismo carácter, para en la ocasión oportuna hacerse favorable el auditorio y atraerlo a sí. Pues reconoce enseguida en quien habla, aunque hable de otro, por su semejanza el mérito digno de los mismos elogios. Y, como el que injuria a otro por faltas a las que uno mismo está expuesto a cometer, no deja de advertir que se está injuriando más a sí mismo que al otro, así también el hombre bueno, al honrar a los que lo son igualmente, está haciendo memoria de sí a quienes le conocen, de tal modo que exclaman al momento: «¿No eras tú semejante?». Alejandro al honrar a Heracles y, a su vez, Andrócoto dando honra a

---

[33] Demóstenes, *Pro corona* 80 ss.

[34] *Vida de Pelópidas* 25, 5-15 (290F-291A), y *Praec. ger. reip.* 805C. Meneclidas era un orador tebano, enemigo político de Epaminondas y Pelópidas.

Alejandro, realzaban su prestigio por méritos semejantes[35]. En cambio, Dionisio, cuando se burlaba de Gelón y le llamaba «hazmerreír de Sicilia» no advertía que, por envidia, estaba rebajando la grandeza y dignidad de su propio poder[36].

11. Pues bien, conviene que, en cualquier caso, el políti- E
co conozca esto y lo observe. Y a quienes se ven obligados a hacer su propio elogio, los hace menos pesados el no reclamar para sí toda la gloria, sino, como si de una carga se tratase, depositar una parte de ella en la fortuna, la otra en la divinidad. Por eso con razón decía Aquiles:

Ya que los dioses me concedieron vencer a este hombre[37].

Y Timoleón hizo bien al erigir en Siracusa un altar a Automatía por sus éxitos y al consagrar su casa al buen Demon[38]. Pero mejor aún hizo Pitón de Enos, cuando, después de haber matado a Cotis, llegó a Atenas y vio que, por rivalizar los demagogos en alabanzas hacia él ante el pueblo, algunos sentían envidia y pesadumbre; avanzó entonces y di-
jo: «Atenienses, un dios hizo esto, nosotros sólo pusimos F

[35] *Vida de Alejandro* 62 (690F). Andrócoto o Sandrócoto es el rey Chandragupta, fundador de la dinastía Maurya y liberador de la India, que unificó bajo su poder.

[36] *Vida de Dión* 5, 9 (960B). Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa, se burla de Gelón que pasaba por ser un buen gobernante en su ciudad. Hay un juego de palabras entre *Gelón*, el nombre del tirano de Agrigento y *gélos* 'risa'.

[37] HOMERO, *Ilíada* XXII 379.

[38] *Vida de Timoleón* 36, 6 (253D), y *Praec. ger. reip.* 816E. La traducción de esta divinidad abstracta podría ser algo como «Espontaneidad» pero preferimos transcribir el nombre. Nótese el emparejamiento de estos dioses que dan la suerte al hombre.

nuestras manos»[39]. Y también Sila evitaba la envidia al alabar siempre a la Fortuna y, por último, se dio el sobrenombre de Epafrodito[40]. Pues prefieren ser inferiores en buena suerte que en virtud, pensando que lo uno es un bien ajeno mientras que lo otro es una falta propia, imputable a sí mismos. Es así como se dice que agradó no menos a los locros
543A la legislación de Zaleuco, porque éste afirmaba tener a Atenea como compañera suya visible, guiándole en cada ocasión y enseñándole las leyes, y que ninguna de las propuestas era idea ni decisión suya[41].

12. Pero quizá es obligado recurrir a estas medicinas y remedios con personas especialmente difíciles y envidiosas. Sin embargo no es extraño el tener que rectificar los elogios incluso con personas moderadas, si, por ejemplo, alabando a uno por elocuente, rico o poderoso, nos exhorta a no decir eso sobre él, sino más bien si es bueno, incapaz de hacer daño y persona útil. Quien hace eso no introduce el elogio,
B lo transforma. Y no parece alegrarse de que le alaben, sino más bien sentir disgusto por no haber sido elogiado convenientemente ni en lo que debían. Parece además que oculta sus defectos bajo sus buenas cualidades, no por querer elogios sino por enseñar cómo se deben hacer. Pues el «yo no amurallé la ciudad con piedras ni ladrillos; pero si alguno

[39] Cf. *Praec. ger. reip.* 816E, donde esta anécdota sigue a la de Timoleón antes citada y *Adv. Col.* 1126C. Pitón de Enos y Heraclidas, discípulos ambos de Platón, mataron a Cotis, rey de Tracia en el 358, liberándola así de este hombre cruel que fue primero aliado y luego enemigo de Atenas.

[40] *Vida de Sila* 36, 6 (253B); *De fort. Rom.* 318C. El sobrenombre era en latín *Felix*, traducido al griego como «favorito de Afrodita» y de ahí «favorito de la Fortuna».

[41] Cf. Aristóteles, frag. 548 Rose. Zaleuco legisló en Locro, de la Magna Grecia hacia el 662 a. C.

quiere examinar mi fortificación, encontrará armas, caballos y aliados» parece ajustarse a un procedimiento similar[42]. Y aún mejor es lo que dijo Pericles: se lamentaban sus amigos, C según se cuenta, cuando ya estaba moribundo, y entristecidos se acordaban de sus mandatos como general, de su poder y, en fin, de cuántos trofeos, victorias y ciudades dejaba, adquiridos por él, a los atenienses. Pero Pericles, incorporándose un poco, les reprochó por hacerle elogios comunes a muchos y, algunos, más propios de la suerte que del mérito, mientras dejaban olvidado el más bello encomio y a un tiempo el más sobresaliente y propio de él: que por su causa ningún ateniense había vestido de luto[43]. Esto es, sin duda, un ejemplo y permite al orador, si es bueno, cuando es elogiado por su habilidad en el hablar, transferir el elogio a su vida y carácter. Asimismo, a un general, admirado por su experiencia en la D guerra o por su buena suerte, le permite expresarse con franqueza sobre su clemencia y justicia. Y, al contrario, si se hacen elogios excesivos, como los que dicen muchos aduladores, provocando envidia, de nuevo permite decir:

Yo no soy un dios ¿Por qué me comparas con los inmorta-
[les? [44].

Pero si me conoces verdaderamente, alaba más bien mi honradez, mi prudencia, mi buen sentido, mi humanidad. Pues la envidia, a quien rehúsa las mayores alabanzas, concede con agrado otras más moderadas y no priva del elogio ver-

---

[42] DEMÓSTENES, *Pro corona* 299.

[43] *Vida de Pericles* 38, 3-4 (178B-E); *Reg. et imp. apophth.* 186D. JULIANO, *Or.* 3 (128D), y ESTOBEO, *Florilegio* III 9 HENSE. Pericles nunca causó la muerte de sus enemigos políticos.

[44] HOMERO, *Odisea* XVI 187. Ulises en Ítaca se dirige a su hijo Telémaco, quien le toma por un dios. También lo cita PLUTARCO en *Prof. in virt.* 81D.

E dadero a los que no aceptan engaños y palabras vanas. Por eso también a los reyes que no quisieron ser proclamados dioses o hijos de dioses, sino Filadelfos, Filométores, Evérgetes o Teófilos[45] no sentía disgusto el pueblo de honrarles con estos sobrenombres, hermosos pero humanos. Como de otra parte cansados de los escritores y oradores que se atribuyen el nombre de «sabio» se complacen con quienes hablan de su amor a la sabiduría[46], de sus progresos y de alguna otra cosa semejante respecto a sí mismos, moderada y
F que no provoca envidia. En cambio los sofistas dedicados a la retórica, al aceptar en sus discursos epidícticos el «divinamente» y el «maraviloso» pierden al mismo tiempo las calificaciones de «moderado» y «humano».

13. Y además, como quienes cuidan que no sufran molestias los enfermos de la vista mezclan una sombra moderada con iluminación excesiva, así algunos, al no presentar sus propias alabanzas ni excesivamente brillantes ni inmoderadas, sino, al contrario, introduciendo algunas faltas, fallos y errores ligeros, evitan lo que pueda provocar en ellas odio o indignación, Así Epeo, al hablar sin moderación del pugilato y vanagloriándose de que directamente le romperá la piel y le aplastará los huesos[47]

---

[45] Entre los reyes de las dinastías helenísticas fue práctica corriente el hacerse hijos de un dios —como Alejandro, que fue llamado hijo de Zeus— y la deificación de los gobernantes. En cambio, estos otros prefirieron llamarse «amador de su hermano/a», «amador de su madre», «benefactor», «caro a los dioses». Los tres primeros epítetos fueron adoptados por diversos reyes Seleúcidas, de los Lágidas de Egipto y algunos otros. El tercero no parece encontrarse aplicado como título real.

[46] Comparar con PLATÓN, *Fedro* 278d.

[47] Cita no literal de *Ilíada* XXIII 673. El verso completo lo da el ms. D *Parisinus*. Los demás sólo hasta *réxei*.

¿En verdad no es bastante,

dice

que sea yo inferior en la batalla?[48].

Y ése es quizás ridículo porque, queriendo atenuar su vani- 544A
dad de atleta, reconoce su flojedad y cobardía. Pero tiene buen gusto y gracia el que se acusa de algún olvido o ignorancia, de un sentimiento de ambición o bien de intemperancia respecto a conocimientos o información, como Ulises:

pero mi corazón
quería escuchar y ordené a mis compañeros desatarme
haciéndoles señas con las cejas[49],

y de nuevo B

Pero yo no obedecí — y en verdad habría sido mucho mejor —
para verle, y por si me daba regalos de hospitalidad[50].

Y, en general, cuantas faltas, no totalmente vergonzosas e innobles, expuestas junto a los elogios evitan la envidia. Muchos, al introducir en los elogios, en alguna ocasión, una confesión de pobreza, de indigencia o, por Zeus, de un bajo origen han debilitado la envidia. Así Agatocles, brindando con los jóvenes en copas de oro cinceladas, ordenó que se trajeran también copas de barro y dijo: «Esto es obra de la perseverancia, del amor al trabajo y del valor. Nosotros en C
otro tiempo hacíamos éstas, pero ahora esas otras». Pues, al parecer, por bajo nacimiento y pobreza, Agatocles se había

[48] Cf. Homero, *Ilíada* XXIII 670.
[49] Homero, *Odisea* XII 192-194.
[50] *Id.* IX 228-229.

criado en un taller de alfarero; luego faltó poco para que reinara en toda Sicilia[51].

14. Y éstos son los remedios que desde fuera pueden introducirse en cuanto a la glorificación de sí. Otros están contenidos, en cierta manera, en las mismas alabanzas. De ellos se servía Catón al decir que era envidiado por la despreocupación en sus asuntos privados y sus desvelos nocturnos por la patria[52]. Y aquellas frases:

¡Cómo! ¿Yo prudente? Yo que, sin preocupaciones,
podría, contado entre la masa del ejército,
participar de igual fortuna con el más hábil.

y aquello otro:

Temiendo perder el beneficio de las fatigas anteriores no re-
[chazo los trabajos presentes[53].

D Pues al igual que la casa y las posesiones, así también la gente envidia la fama y el mérito a quienes parecen tenerlos gratuita y fácilmente, no a quienes lo compran con muchos esfuerzos y riesgos[54].

15. Y puesto que debemos presentar los elogios no sólo sin molestar ni despertar envidias, sino también con utilidad y provecho, para que no parezcamos hacer otra cosa diferente por su medio, mira primero si alguien haría su propio elogio para el progreso, la emulación y ambición de los oyentes, como Néstor, al contar sus excelencias y combates,

---

[51] *Reg. et imp. apophth.* 176E. Agatocles fue tirano en Siracusa del 318 al 289. Era hijo de un alfarero pero murió como rey de Sicilia.

[52] *Vida de Catón el Viejo* VIII 15 (340F).

[53] NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, 616-617, EUR., *Filoct.*, frags. 787 y 789.

[54] Para todo este capítulo, véase CICERÓN, *De oratore* II 52 (210).

animó a Patroclo y excitó a los nueve a un combate singular. Pues la exhortación que une a un tiempo acción y palabras, E ejemplo y emulación del orador, está dotada de vida, conmueve y excita y, con su impulso e intención, apoya esperanzas de fines alcanzables y no imposibles.

Por esa razón también en los coros lacedemonios cantan los ancianos:

Nosotros, en otro tiempo fuimos jóvenes valerosos

y los niños:

Nosotros seremos mucho más valientes

y los jóvenes

Nosotros lo somos; pero si quieres ven a verlo[55].

El legislador dispuso bien y en interés de los ciudadanos F ejemplos cercanos y familiares a los jóvenes por medio de los mismos que los habían dado.

16. Sin embargo, en algunas ocasiones, para causar miedo y reprimir y para humillar y dominar al hombre arrogante y presuntuoso, no está mal jactarse y vanagloriarse uno mismo, como por otra parte hizo Néstor:

Yo me reunía con hombres superiores a vosotros
y nunca me desdeñaban[56].

Así también Aristóteles decía a Alejandro que era posible 545A mantener el orgullo no sólo a quienes gobiernan a muchos

---

[55] *Vida de Licurgo* 21, 3 (53B), e *Inst. Lac.* 283A. Los versos en *Carmina popularia* 17 [ed. DIEHL].

[56] HOMERO, *Ilíada* I 260-261.

sino también a quienes tienen opiniones verdaderas sobre los dioses[57]. Y contra enemigos y adversarios son útiles estas palabras:

Infortunados aquéllos cuyos hijos se oponen a mi fuerza[58].

Y Agesilao decía respecto al rey de Persia, que es llamado «grande»: «¿En qué es superior a mí, si no es más justo?»[59] Y a los lacedemonios, cuando acusaban a los tebanos, les respondió Epaminondas:

Nosotros, en cambio, hemos hecho cesar vuestros concisos [discursos[60].

B Pero esto es contra adversarios y enemigos. En cuanto a amigos y ciudadanos no sólo es posibles abatir a los atrevidos y volverlos más humildes sino también animar a los asustadizos y temerosos recurriendo al orgullo en caso de necesidad. Y, en efecto, Ciro, en los peligros y en las batallas, «hablaba con orgullo», pero en otras ocasiones «no era orgulloso»[61]. Antígono II era en las demás cosas moderado y nada orgulloso, pero en la batalla naval de Cos, cuando un amigo le dijo: «¿No ves cuán numerosa es la armada enemiga?», le respondió: «A mí mismo ¿contra cuántas naves

---

[57] ARISTÓTELES, frag. 664 ROSE; *Prof. in virt.* 78D, y *Tranq. an.* 472E.

[58] HOMERO, *Ilíada* VI 127.

[59] *Vida de Agesilao* 33, 9 (608F); *Prof. in virt.* 78D; *Reg. et imp. apophth.* 190F; *Apophth. Lac.* 213C.

[60] Véase *Reg. et imp. apophth.* 193D, donde Plutarco dice que las acusaciones eran *pollà kaì megála* («muchas y grandes»), lo que explica la ironía de Epaminondas sobre la ausencia de concisión por parte de los laconios.

[61] JENOFONTE, *Ciropedia* VII 1, 17.

enemigas me oponéis?»[62] Y Homero parece haber comprendido esto mismo también, porque a Ulises, cuando sus compañeros estaban acobardados por el estruendo y el oleaje de Caribdis, le hizo recordar su propia habilidad y valentía:

No es éste, en verdad, un mal mayor que cuando el Cíclope
nos encerró en su profunda cueva con terrible fuerza.
Pero también allí escapamos gracias a mi valor,
mi decisión e inteligencia[63].

Pues no es tal elogio propio de un demagogo ni de un sofista, ni del que reclama aplausos y aprobación[64], sino de quien ofrece su virtud y conocimiento como garantía para animar a sus amigos. Y, en efecto, en ocasiones peligrosas para la salvación es importante la reputación y la fe en un hombre que posee experiencia y capacidad de jefe. D

17. Pues bien, que no es propio de un político oponer su propio ejemplo al elogio y la fama ajenas, ya se ha dicho

---

[62] Antígono Gonatas, rey de Macedonia, hijo de Demetrio Poliorcetes y sobrino del primer Antígono (319-240 a. C.); *Reg. et imp. apophth.* 183D, y *Vida de Pelópidas* II 4 (278D).

[63] Homero, *Odisea* XII 209-212. La edición de De Lacy y Einarson en *The Loeb Clas. Libr.* ha tomado el primer verso de la lectura que dan la mayor parte de los manuscritos de Homero. En cambio, los manuscritos plutarqueos dan:

Ou mèn tóde meîzon hoi kakòn ê hóte Kýklōps,

donde Plutarco, que cita probablemente de memoria, substituye el *epì* ante *kakòn* por *hoi,* pronombre personal de tercera persona.

[64] *Poppysmós* es propiamente el ruido o silbido que se emite con la boca para llamar al caballo. Debería usarse este silbido a modo de aplauso en las reuniones.

antes[65]. Sin embargo, cuando el elogio erróneo es dañino y nocivo porque produce emulación del mal y una elección equivocada en asuntos importantes, no es inútil rechazarlo, o más bien, volver al oyente hacia lo mejor, mostrándole la diferencia. Pues cualquiera se alegraría, o al menos yo lo pienso, al ver a la gente apartarse por su voluntad del vicio,
E cuando lo ve reprochado y censurado. Pero si el vicio tomara buena fama y la honra y la buena reputación se añadiera a lo que conlleva en placeres o excesos, no hay naturaleza tan afortunada ni fuerte a la que no dominara. Por eso el político no debe luchar contra los elogios de lo hombres, sino contra los de las acciones si son malas. Estas son las que pervierten y con ellas se introducen el imitar el mal y emularlo, como si de bien se tratara.

F Se refutan mejor tales elogios si se oponen a los verdaderos. Como, según se cuenta, dijo el actor trágico Teodoro al cómico Sátiro[66], que no es digno de admiración hacer reír a los espectadores sino llorar y gemir. Pero si, según pienso yo, un filósofo le dice a éste mismo: «No es importante, mi buen amigo, hacer gemir y llorar a los espectadores, sino hacerles abandonar sus lamentos y gemidos», con el alabarse a sí mismo ayuda a quien le está oyendo y cambia su juicio. Así, también Zenón dijo a la multitud de discípulos de Teofrasto: «Su coro es más numeroso; el mío, en cambio,
546A tiene más armonía»[67]. Y Foción, cuando todavía Leóstenes gozaba de éxito, al ser interrogado por los oradores sobre los bienes que había hecho a la ciudad les contestó: «Ninguno hice, excepto que, mientras que yo fui general, no dijisteis vosotros el discurso fúnebre y todos los muertos se

[65] En el capítulo 3.

[66] Teodoro y Sátiro fueron dos actores famosos en el siglo IV.

[67] Cf. Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, I 280, y *De prof. in virt.* 78D.

enterraron en las sepulturas familiares»[68]. Con mucha más finura Crates a estos versos:

Poseo cuanto he comido, cuantos excesos cometí
y cuanto gocé en el amor[69]

contestó:

Poseo cuanto he aprendido, cuanto he pensado
y cuanto noble aprendí de las Musas[70].

Pues tal elogio es bueno y útil porque enseña a admirar y B
amar lo provechoso y conveniente en lugar de lo vano y superfluo. Por tanto, quede esto junto con lo que he dicho respecto a este tema.

18. Nos queda, ya que el asunto pide y requiere su continuación, decir cómo puede evitar cada uno alabarse fuera de ocasión. Pues la glorificación de sí, por tener como acicate el amor propio, incluso se nos muestra muchas veces en quienes parecen muy moderados respecto a la fama. Y del mismo modo que es un precepto de salud guardarse totalmente de los lugares malsanos o, en todo caso, cuidarse uno mismo mientras se está en ellos, así la glorificación de sí tiene ciertas ocasiones y temas resbaladizos que nos lle- C
van a ella bajo cualquier pretexto.

---

[68] *Vida de Foción* 23, 2 (751F). Los soldados que morían en las guerras eran enterrados en Atenas en una sepultura pública y un orador pronunciaba un discurso fúnebre por los caídos en cada año. Véase Tucídides, II 34, 5.

[69] Estos versos se atribuían al epitafio de Sardanápalo en el mismo Plutarco, *De Alex. Magn. fort.* I (330F). Véase también Cicerón, *Tusculanas* V 35 (101).

[70] Frag. 8 Diels.

En primer lugar, en los elogios ajenos, como se ha dicho ya[71], el ánimo de rivalidad hace florecer la glorificación de sí. Y de él, como mordido e irrritado por una comezón se apodera un deseo e impulso irresistible hacia la gloria, especialmente si es alabado otro con méritos iguales o inferio-
D res. Pues si cuando se siente hambre, se excita y agudiza el apetito más a la vista de otros que están comiendo, del mismo modo, el elogio de los próximos inflama en celos a quienes buscan inmoderadamente la gloria.

19. En segundo lugar, el relato de los que han actuado con suerte y según sus intenciones conduce inadvertidamente a muchos, a causa de su alegría, a la jactancia y la vanidad. Pues incurriendo en hablar de sus victorias o de sus
E éxitos en política, o de sus acciones y conversaciones que han gozado de favor con los dirigentes, no se dominan ni moderan[72]. Y es la clase más propicia a la glorificación de sí la de cortesanos y militares. Y también les ocurre esto a quienes vienen de comidas en casa de gente importante o de discutir asuntos de envergadura. Pues, al acordarse de hombres ilustres y de la realeza, tejen en su torno frases afortunadas dichas por ellos y no creen estarse alabando sino contar elogios que los otros hicieron de ellos mismos: Éstos creen, en suma, pasar inadvertidos a sus oyentes cuando cuentan la buena acogida de reyes y generales, sus saludos y
F atenciones, como si no relataran elogios propios sino demostraciones de la amabilidad y benevolencia de aquéllos. Por lo cual debemos tomar precauciones con nosotros mismos en los elogios hechos a otros, para quedar limpios y sin sospecha de amor y glorificación de nosotros mismos y no

[71] En el capítulo 3.

[72] Todo este pasaje se relaciona con *Quaest. conv.* II 630B y también con *Garr.* 513D ss.

parecer el «a Patroclo como pretexto»[73], haciendo nuestro propio elogio mediante el de aquéllos.

20. Y seguramente el género que procede por reproches y acusaciones es resbaladizo y ofrece derivaciones a quienes enferman por la gloria. En eso incurren especialmente los ancianos, cuando se ven llevados a aconsejar a otros, a censurar malas costumbres y acciones equivocadas, engrandeciéndose ellos en la idea de haber actuado de maravilla en parecidos asuntos. Pues bien, si no sólo tienen edad sino también fama y virtud, debemos concedérselo (pues no es 547A
inútil, sino grande, al hacer nacer al mismo tiempo emulación y una cierta ambición en los que así son reprendidos). Pero los demás debemos precavernos fuertemente y temer una desviación así. En efecto, la censura de los próximos, por ser molesta y difícilmente soportable, requiere mucha precaución. El que mezcla la alabanza propia con el reproche ajeno y busca la gloria para sí con el descrédito de otro es absolutamente odioso e intolerable, por querer alcanzar buena fama con humillación de otros[74].

21. Además, las personas inclinadas y dispuestas por naturaleza a la risa deben huir y evitar especialmente cos- B
quillas y caricias, con las cuales las partes más lisas del cuerpo, al deslizarse y confluir, provocan e impulsan el ataque[75]. Y cuantos corren apasionados hacia la gloria debe-

[73] HOMERO, *Ilíada* XIX 302, donde Briseida y las esclavas lloraban «a Patroclo como pretexto», pero, en realidad, sus propias penas. Véase LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Gr.*, I, pág. 294.

[74] La palabra *eneudokimeîn* puede haber surgido en Plutarco por la lectura de DEMÓSTENES, *Pro corona* 198.

[75] Interpretación epicúrea, aplicada del campo del amor al de la gloria por Plutarco. Véase 765C-766 E, para una explicación similar sobre el amor en el *Amatorius*.

rían no menos recibir el consejo de abstenerse de su propia alabanza cuando son alabados por otros. Pues quien es objeto de elogio debe ruborizarse y no quedarse sin enrojecer[76], como también debe contener a los que dicen cosas magníficas de él, en lugar de censurarlos por haberse quedado cortos en alabanzas. Esto lo hacen muchos, recordando y
C aportando diversas acciones y pruebas de valor hasta que destruyen el elogio proveniente de otros con alabarse a sí mismos.

Unos en efecto, adulándolos como si les hicieran cosquillas y les inflaran de aire, otros, en cambio, arrojándoles malignamente, a modo de cebo, un pequeño elogio provocan la glorificación de sí. Otros todavía se informan y preguntan para burlarse, como el soldado de Menandro:

— ¿Cómo tienes esa herida? —De una jabalina.
— ¿Cómo, por los dioses? — Subiendo por una escalera a [la muralla...
Yo lo muestro con seriedad pero los demás se burlaron de [mí[77].

22. En todas esas ocasiones debemos precavernos lo mejor posible, ni sucumbiendo a los elogios ni cediendo a
D las preguntas. La más perfecta precaución y guarda ante ello es prestar atención a otros cuando hacen su propia alabanza y recordar que es un asunto desagradable y molesto para todos y que no hay otra conversación tan odiosa y pesada. Pues aun sin poder decir qué otro mal sufrimos por parte de quienes se autoalaban, como si el hecho nos causara por la naturaleza un peso, huyéndolo nos apresuramos a alejarnos y tomar aliento. Por donde también un adulador, un parásito

[76] Demóstenes, *Pro corona* 128; Menandro, frag. 527 (II pág. 176 Körte).

[77] Menandro, frag. 745 (II pág. 234 Körte).

u otro necesitado encuentran insoportable e intolerable, a pesar de la necesidad en que se hallan, el que un rico, un sátrapa o un rey haga su propio encomio y lo llaman «pagar caro su escote», como en Menandro:

Me degüella y adelgazo regalándome. E
¡Qué trazas de sabio y de militar!
¡Qué fanfarrón es este sinvergüenza![78].

Por consiguiente, acostumbrados a sufrir esto y a tener tal lenguaje no con soldados solamente y con nuevos ricos que se extienden en discursos pomposos y arrogantes, sino incluso con sofistas, filósofos y generales inflados de orgullo y llenos de jactancia, si recordamos que a las alabanzas propias sigue siempre el reproche ajeno, que la consecuencia de esa vanagloria es la pérdida de la gloria y que, como dice Demóstenes[79], sobrevivirá la irritación en el auditorio y F
no la fama apetecida, nos abstendremos de hablar sobre nosotros, a no ser que vayamos a causar un gran provecho a nuestros oyentes o a nosotros mismos.

---

[78] MENANDRO, frag. 746 (II pág. 234 KÖRTE). Este fragmento y el anterior podrían ser del *Kólax*.

[79] DEMÓSTENES, *Pro corona* 128, cita aproximada.

DE LA TARDANZA DE LA DIVINIDAD EN CASTIGAR

INTRODUCCIÓN

Este tratado de Plutarco es, quizás, una de sus obras más admiradas desde la Antigüedad. Así lo demuestran de una parte la transcripción y adaptación de Proclo, conocida por la traducción latina de Guillermo de Moerbeke [1], y también los fragmentos griegos hallados en Juan Filopón, Juan Lido, el Pseudo-Dionisio y sobre todo en Isaac Sebastocrátor, hermano del emperador Alexis Comneno [2]. En época moderna, cuenta con la traducción de Joseph de Maistre, *Sur les délais de la justice divine* (París, 1858), como la del autor de más fama, pero, ya desde el siglo XVI, fue traducido en Alemania, primero al latín, luego, en el XVIII, al alemán, y asimismo tuvo gran eco en los Estados Unidos de Norteamérica donde ya había tres traducciones al inglés en el siglo XIX.

Dedica Plutarco el diálogo a Quieto, quien es probablemente el mismo que aparece en *De fraterno amore* 478B, y en *Quaestiones Convivales* 632A, y que podría ser T. Avidio Quieto, senador y procónsul de Acaya, mencionado por Plinio el Joven en una carta fechada en el 102, y que debió

---

[1] Publicada por VICTOR COUSIN, *Procli Philosophi Platonici opera*, París, 1864.

[2] Publicados los últimos por J. DORNSEIFF, en *Zehn Aporien über der Vorsehung*, 1966.

morir antes del 107. También hubo otro T. Avidio Quieto, hijo suyo, que fue cónsul el año 111 y procónsul de Asia poco antes del 127. A cualquiera de ellos, según K. Ziegler[3], podría estar dirigida la obra, ya que las dos primeras mencionadas no sabemos si fueron escritas antes o después del año 107 y nuestro diálogo, como veremos en seguida, pudo ser compuesto a partir del año 81.

La conversación tiene lugar en Delfos (cf. 552F, 553E, 556F, 560C), donde Plutarco era uno de los dos sacerdotes de Apolo, y el fondo escénico es real, ya que son sus interlocutores su hermano Timón, su yerno Patrócleas y un tal Olímpico, que también aparece en las *Quaestiones Convivales*. El pretexto con el que comienza el diálogo es la marcha brusca del Epicúreo —de quien no se nos dice el nombre—, sin esperar respuesta a sus palabras. Después de algunos comentarios, Patrócleas plantea como el problema más grave surgido en la conversación con aquél la tardanza de los dioses en castigar a los malvados. Éste va a ser el tema que se desarrolle a lo largo de la discusión, en la que Plutarco hace las veces de moderador y concilia las diversas opiniones y, especialmente, las objeciones planteadas por Olímpico. Tras un largo *lógos*, Plutarco ofrece como corroboración un relato, *mŷthos*, con ciertas vacilaciones ante las posibles reacciones de incredulidad de sus interlocutores que, en cambio, le animan a contarlo. Es éste el mito de Tespesio, personaje de ficción creado por Plutarco, que ha usado como fuente de inspiración el mito de Er del libro X de la *República* de Platón, como ya se ve incluso en la elección del nombre del héroe, Arideo[4], nombre que lleva éste hasta su estancia en el mundo de ultratumba, donde recibe el de Tespesio, «divino». Este relato comienza en el capítulo 23 (563B)

---

[3] *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949, col. 55.

[4] El modelo será el Ardieo de PLATÓN, *República* X 615c.

y se extiende hasta el final de la obra constituyendo su culminación. En él, Plutarco desarrolla ampliamente su fe en la pervivencia del alma en el más allá en un mundo de castigos para los que aquí delinquieron. Dado el planteamiento de la obra, no se ocupa del premio a las almas de los buenos en su existencia *post mortem*, aspecto que completa, en cambio, el Mito de Sila en el *De facie quae in orbe lunae apparet.*

Respecto a la cronología de la obra, podemos asegurar que no fue escrita antes del año 81, por los datos internos que ella misma nos procura. Así, al final del mito, la Sibila predice la erupción del Vesubio, que ocurrió en el año 79, y la muerte del «emperador de ahora» que «aun siendo bueno dejará el poder imperial por una enfermedad». Este emperador no puede ser Nerón, porque no murió de forma natural y aparece ya como condenado entre los culpables del mito. De los que le sucedieron, solamente Vespasiano y Tito murieron de muerte natural. El calificativo de «bueno» no puede hacer referencia a Vespasiano porque privó a Grecia de las concesiones hechas por Nerón. Por consiguiente, sólo puede referirse a Tito, que sí fue muy querido y que murió el año 81.

Este tratado es el núm. 91 del «Catálogo de Lamprias».

NOTA AL TEXTO

	De Lacy y Einarson	Texto adoptado
548A	Ἐπίκουρος	Ἐπικούρειος (Fabricius)
548F	ὅς	ὅσον (ms. D)
552A	πολυγέλων	πολυτελῶν (Cobet)
552E	τῇ τιμωρίᾳ	τῆς τιμωρίας (mss.)
560A	μέρει διὰ μέρους	μέλει διὰ μέλους (Wyttenbach)
560C		σπείρων tras ἐφημέρους (Pohlenz)

	De Lacy y Einarson	Texto adoptado
565E	τοῦτο	ταὐτό (Wyttenbach)
568A	ἀπὸ θώμιγγος	διὰ σύριγγος (Reiske)
568A	ἀπ᾽ αὐτοῦ	ἐπ᾽ αὐτοῦ (Reiske)

DE LA TARDANZA DE LA DIVINIDAD EN CASTIGAR

1. Después de haber dicho tales cosas el Epicúreo[1], 548B
Quieto, y antes de que nadie le respondiera, cuando llegábamos nosotros al final del pórtico[2], se marchó sin despedirse. Nosotros nos detuvimos en silencio el tiempo de asombrarnos de la extravagancia de este hombre y, después de mirarnos unos a otros, nos dimos la vuelta para reemprender el paseo en el mismo orden en que nos encontrábamos. Después, habló en primer lugar Patrócleas: «¿Y qué?

---

[1] La edición de De Lacy y Einarson, sobre la que se basa nuestra traducción, mantiene el *Epíkouros* de los manuscritos, interpretando que un libro de Epicuro (¿el *Perì theôn?)* acaba de leerse. Cf. *Moralia* VII, pág. 175 nota *a (Loeb Classical Library),* donde se apoya en Cherniss, *ibid.* XII pág. 6. La edición de Y. Vernière en *Les Belles Lettres, Mor.*, VII[2], pág. 131, nota 1, adopta la conjetura de Fabricius *«comme Wyttenbach et Pohlenz».* A nosotros nos parece también más probable que se trate de *epikoúreios,* por tanto, de un epicúreo, miembro de esta escuela filosófica especialmente criticada por Plutarco debido a sus posiciones religiosas opuestas, sobre todo, respecto a la providencia.

[2] El lugar donde se mantiene este diálogo es Delfos (cf. 552F, 553E, 556F, 560C). El pórtico en cuestión debe ser el de Átalo I, porque el de los Atenienses era demasiado pequeño para este paseo y el Pórtico Oeste fue destruido por una caída de rocas en el siglo I de nuestra era y es probable que ya no existiera cuando conversan Plutarco y sus interlocutores.

¿Os parece oportuno abandonar la investigación o respondemos a sus razonamientos, esté o no presente nuestro interlocutor?».

Respondiendo Timón, dijo: «Pero, incluso si se marchó después de atinar en su disparo, no está bien dejar clavado
C el hierro. Pues, Brásidas, según se cuenta, tras arrancar la lanza de su cuerpo, hirió y mató con esta misma a quien le había herido[3]. Nosotros no tenemos por qué defendernos de quienes nos lanzan un discurso absurdo y mentiroso. Nos basta con rechazarlo antes de que nos toque».

«¿Y qué os ha perturbado más», dije yo, «de aquellas palabras? Pues este hombre, agitado convulsivamente en su cólera e injurias, se desbordaba en razonamientos apretados, pero sin orden alguno, cogidos acá y allá, contra la providencia».

2. «La tardanza y demora de la divinidad en castigar a
D los malvados», dijo Patrócleas, «me parece un razonamiento especialmente perturbador. Y ahora, bajo el influjo de esas palabras me hallo como fresco y nuevo ante esa teoría. Desde hace tiempo me irritaba al oír decir a Eurípides

Se demora, pero así es por naturaleza la divinidad[4].

Sin embargo, no le está bien a Dios ser indolente, y menos aún con los malvados porque ellos no son indolentes ni 'tardos'[5] en hacer el mal, impulsados vivísimamente por sus

---

[3] Esta misma anécdota se encuentra en *Reg. et imp. apophth.* 190B, y en *Apophth. Lac.* 219C. Este hecho sucedió en la batalla de Anfípolis en la que murieron Brásidas y Cleón (Tuc., V 10, 8-9; Diodoro, XII 74, y *Vida de Nicias* 9).

[4] Eurípides, *Orestes* 420.

[5] El término *amboliergós* lo ha tomado Plutarco de Hesíodo, *Trabajos y Días* 413, y parece ser un neologismo del poeta.

pasiones a delinquir. Y más aún, 'vengar la ofensa lo más
pronto posible', como dice Tucídides[6], cierra el camino a E
quienes se dejan llevar por su facilidad en el vicio. Pues ninguna otra clase de deuda, como el retraso de la justicia, debilita tanto y aniquila a la víctima en sus esperanzas, mientras acrecienta el atrevimiento y la osadía del culpable. En cambio, los castigos que dan respuesta inmediata a los audaces detienen las injuticias futuras y en ellos especialmente encuentran consuelo los ofendidos. Porque a mí al menos me ha molestado muchas veces el oír la frase de Bías[7]. Decía, al parecer, a cierto malvado, que no temía el
que no pagase su castigo, sino no vivir él para verlo. Pues, F
¿qué provecho sacaron los mesenios, que habían muerto ya, en el castigo de Aristócrates? Éste pasó inadvertido, tras su traición en la batalla de Capro, más de veinte años y reinó durante todos esos en Arcadia; sólo después, convicto, recibió el castigo cuando aquéllos ya no existían[8]. ¿O qué consuelo proporcionó a los de Orcómeno, quienes perdieron hijos, amigos y familiares por la traición de Licisco, la en-
fermedad que, mucho tiempo después, se apoderó de su 549A
cuerpo y consumió cuantas partes de él, al bañarse en el río, conjuraba y maldecía para que se pudrieran si cometía trai-

[6] Tuc., III 38, 1.

[7] Bías de Priene, uno de los siete sabios de Grecia.

[8] Parece que a Plutarco le ha fallado su buena memoria y ha confundido dos hechos por la semejanza de los nombres de los protagonistas: la traición de Aristócrates en el Gran Foso *(epì têi megálēi táphrōi)*, Polibio, IV 33, 5-6, y Pausanias, VIII 5, 13, y la victoria de Aristómenes en la Tumba del Jabalí *(epì káprou sḗmati)*, Pausanias, IV 19, 3. Aristócrates de Trapezunte traicionó a Aristómenes, al dejarse comprar por los Espartanos, y causó así la derrota de los mesenios en la Segunda Guerra Mesenia. Los arcadios lo lapidaron. La confusión se daría también por el parecido entre *táphros* y *kápros*. La restitución de *Kápros* es conjetura de Reiske por el imposible *Kûpros* de los manuscritos.

ción y obraba contra justicia?[9] Y en Atenas, ni los hijos de los hijos de aquellas víctimas asesinadas pudieron ver la expulsión de los cuerpos y el destierro de los cadáveres fuera de las fronteras[10]. Por eso, Eurípides hizo uso, absurdamente, de estos versos para rechazar el mal:

No tiembles, la Justicia, aunque avanza, todavía
no te herirá en el corazón ni entre los demás
mortales al injusto, pero viniendo en silencio y
con lento pie caerá sobre los malvados en su momento[11].

B Se comprende, en efecto, que los malvados se animen no con otras recomendaciones sin duda, sino con estas mismas, a emprender sus crímenes, en la idea de que la injusticia produce el fruto en seguida maduro y palpable, mientras el castigo se retarda hasta mucho después del placer».

3. Al terminar Patrócleas sus razonamientos intervino Olímpico y dijo: «Pero otro absurdo, y de qué tamaño, Patrócleas, encierran esas tardanzas y demoras de la divinidad: el que su lentitud quite la fe en la Providencia. Pues los
C malvados, al no seguir el daño a la falta, sino venir después, situándolo en el campo del azar y llamándolo desgracia, no castigo, en nada se aprovechan, disgustados por los males que sobrevienen, pero sin arrepentirse de los realizados ya.

---

[9] El nombre de Licisco es desconocido. Pero Plutarco se refiere probablemente a la destrucción de Orcómeno por los tebanos en el 364. Cf. Diodoro, XV 79, 5.

[10] Se refiere a la matanza de los cómplices de Cilón, que se habían refugiado en el altar de Atenea, por el arconte Megacles, y posterior expulsión de los Alcmeónidas por Solón cuando fue arconte (594), tanto de los vivos como de los cadáveres desenterrados. Cf. *Vida de Solón* 12, 3-4, y Tuc. I 126, 12.

[11] Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, Eur., frag. 979.

Lo mismo ocurre con un caballo. El látigo y la espuela, al perseguir inmediatamente la falta lo corrige y lleva a su obligación. En cambio, golpearle, tirar hacia atrás de las riendas y gritarle después y fuera de tiempo parece debido más a otra cosa que a su instrucción, porque le maltrata sin educarle. Así, el vicio golpeado y detenido por el castigo en D
cada caída y paso en falso, podría hacerse razonable, humilde y temeroso ante Dios como juez que preside los actos y pasiones humanas sin dejar pasar el día fijado. Pero esa justicia de Eurípides que inmóvil, 'con lento pie y en su momento' se acerca a los malvados, se asemeja más al azar que a la Providencia en su incertidumbre, destiempo y desorden. Por ello, no veo qué provecho hay en esos molinos de los dioses que, según el dicho, muelen tarde y hacen a la justi- E
cia invisible y al temor del vicio ineficaz[12]».

4. Después de estas palabras y mientras yo aún pensaba en ello, dijo Timón: «¿Voy a poner yo mismo con mi razonamiento el colofón de la dificultad o bien dejo que él luche contra esos argumentos?».

«¿Y por qué», dije yo, «debemos lanzar la tercera ola[13], y ahogar el razonamiento, si no puede rechazar ni huir las primeras acusaciones? En primer lugar, partiendo del hogar paterno[14], con la reverencia por lo divino de los filosófos de F

[12] Alusión al proverbio «Los molinos de los dioses tardan en moler, pero muelen fino». Véase Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.*, I, pág. 444.

[13] Expresión platónica tomada de la *República* V 472a, y citada de memoria. La primera ola es el discurso de Patrócleas, la segunda el de Olímpico.

[14] La expresión es proverbial, aunque allí se encuentra *Hestías* y no como nombre común. Cf. Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.* I, pág. 14, 40, y II pág. 62, 63. La utiliza Platón en el *Eutifrón* 3a, y también Plutarco, en *Amic. mult.* 93E, *Fac. Lun.* 920F, y *Prim. frig.* 948B.

la Academia renunciaremos a hablar de estos temas como conocedores. Pues si es excesivo que hombres sin instrucción musical hablen de música o sin conocimientos militares de la guerra, más lo es que simples hombres investiguen los problemas de dioses y démones. Se asemeja a esos hombres inhábiles que buscan el saber de los expertos por conjeturas y suposiciones de lo probable. El hombre profano no piensa por qué razones el médico no amputó antes sino después o no cauterizó ayer en lugar de hoy, pero sobre los dioses, siendo mortal, no es fácil ni seguro decir algo diferente
550A a esto: Dios, conociendo mejor el momento oportuno de la curación de la maldad, proporciona a cada uno como remedio el castigo, que no es de la misma medida, ni de igual tiempo y el mismo para todos. Porque la curación del alma, llamada pena y justicia, es la mayor de las artes todas y ya lo testimonió, además de otros innumerables, Píndaro, invocando como 'artífice supremo'[15], al dios gobernante y señor de todo, por ser creador de la justicia que debe delimitar cuándo, cómo y hasta qué punto ha de ser castigado cada uno de los culpables. Y de este arte, según dice Platón, se
B hizo discípulo Minos[16], aun siendo hijo de Zeus, porque no puede tener éxito en asuntos de justicia ni advertir el éxito de otro quien no ha estudiado ni adquirido esta ciencia. Pues, tampoco las leyes establecidas por los hombres ofrecen una apariencia razonable, sencilla y válida para toda ocasión. Por el contrario, algunos de estos mandatos parecen totalmente ridículos. Así, en Lacedemonia, los éforos, en cuanto toman posesión de su magistratura, proclaman la prohibición de dejarse crecer los bigotes y la obediencia de

---

[15] Frag. 57 SNELL. Plutarco lo aplica aquí a Zeus como también en *Quaest. Conv.* 618B, *Fac. Lun.* 927B, y *Comm. not.* 1065E. En *Praec. ger. reip.* 807C, lo aplica al político.

[16] Véase el diálogo platónico apócrifo *Minos* 319b-e, y PLATÓN, *Leyes*, 624a-b. También en PLUTARCO, *Max. cum princ.* 776E.

las leyes, para que éstas no sean severas con ellos[17]. Y los romanos tocan ligeramente con una varita a quienes van a conceder la libertad[18]. Cuando escriben sus testamentos a unos los dejan herederos pero a otros les venden sus bienes, cosa que parece ilógica[19]. Pero más ilógica es aún la ley de Solón por la que pierde sus derechos de ciudadanía quien, durante una revolución en la ciudad, no toma partido ni parte en ella[20]. Y, en general, cualquiera podría decir otros muchos absurdos de las leyes, por no tener las razones del legislador ni comprender la causa de cada prescripción. ¿Y qué hay de asombroso, si, siendo tan indiscernibles para nosotros los asuntos humanos, no es fácil decir respecto a los dioses por qué razón castigan entre los pecadores a unos antes y a otros después?» C

5. «Pero no es esto un pretexto para la huida sino una petición de indulgencia, para que el razonamiento, como si mirara a puerto y refugio, resista animosamente contra la dificultad gracias a su verosimilitud.

Considerad, en primer lugar, que, según Platón, Dios, D poniéndose en medio como ejemplo de todos los bienes, concede la virtud humana —la cual es de algún modo una imitación de sí mismo— a quienes pueden 'seguir a Dios'[21]. Pues la naturaleza de las cosas, al ser desordenada,

---

[17] Cf. Aristóteles, frag. 539 Rose, y *Vida de Agis y Cleómenes* 9, 2.

[18] La varita es la *festuca* y esta forma de libertad es la *manumissio per vindictam*. Cf. Gayo, *Inst.* IV 16.

[19] Es una forma de testamento *per aes et libram sive per familiae emptionem*. Cf. Gayo, *Inst.* II 202.

[20] Cf. *Vida de Solón* 20, 1, y *Praec. ger. reip.* 823F. También en *Soll. anim.* 965D.

[21] La máxima «seguir a Dios» se atribuía generalmente a los pitagóricos. Véase Platón, *Fedro* 248a.

tuvo el origen del cambio y de convertirse en 'cosmos'[22] en
cierta imitación y participación de la forma y virtud divi-
nas. Y este mismo filósofo afirma que la naturaleza encen-
dió en nosotros la vista para que, por la contemplación de la
maravilla de los movimientos celestes, se acostumbre a aco-
ger y amar lo noble y ordenado, sienta aversión por las pa-
siones discordantes y sujetas a error y huya del azar y el
E acaso como origen de todo mal y desmesura. Pues, de un
modo natural, el hombre obtiene el máximo provecho de
Dios, al conseguir la virtud por la imitación y persecución
de la belleza y bondad existentes en Él.

Por lo cual, castiga también a los malvados en su oca-
sión y con calma, no porque tema el error o el remordimien-
to de castigar con rapidez, sino para librarnos de la brutali-
F dad y la violencia en el castigo y enseñarnos a no saltar
sobre nuestros ofensores con ira ni cuando más se siente
fiebres y convulsiones

Saltando la cólera por encima de la razón[23],

como quien sacia su sed o hambre, sino a imitar la dulzura y
la paciencia de Dios. Así emprenderemos el castigo con or-
den y medida, llevando al tiempo como consejero que nunca
ocasiona remordimiento. Pues, arrojarse a beber agua turbia
por falta de dominio de sí es un mal menor, como decía Só-
crates[24], que emprender el castigo de un pariente o de al-
551A guien de la misma tribu, con la razón extraviada y llena de
ira y locura, antes de tranquilizarse y volverse puro. Pues no
el 'vengar la ofensa lo más cerca posible', como decía Tu-

---

[22] Es decir «orden». Véase PLATÓN, *Político* 273b, y PLUTARCO, *Vida de Dión* 10, 2. Todo este pasaje está lleno de doctrina y vocabulario platónicos.

[23] NAUCK^2, *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 390.

[24] Fuente sin identificar.

cídides[25], sino lo más lejos recibe lo debido. En efecto, como la cólera en Melancio

Actúa de un modo terrible, desterrando la prudencia[26],

así también la reflexión obra con justicia y moderación al expulsar la ira y la cólera. Y hay quienes se dulcifican con ejemplos humanos, al oír cómo Platón tuvo extendido el B
bastón largo tiempo sobre el esclavo, según él mismo decía, mientras castigaba su cólera. Arquitas, al conocer ciertos desórdenes y desobediencias de sus esclavos del campo y advertir que se había comportado demasiado apasionada y duramente con ellos, no hizo otra cosa que decirles mientras se marchaba: 'Tenéis suerte de que esté encolerizado con vosotros'[27]. Pues bien, si el recuerdo de las palabras y de las acciones humanas debilita la dureza violenta de la ira, con mayor razón nosotros, al ver que Dios, para quien no hay temor alguno ni arrepentimiento de ninguna acción, C
demora sin embargo su castigo para el futuro y aguarda ese tiempo, seremos precavidos en tales temas y consideraremos como parte divina de la virtud la dulzura y magnanimidad que Dios muestra al corregir a unos pocos con el castigo y ayudar y aconsejar a muchos con su lentitud.»

6. «Pensemos, en segundo lugar, que los castigos humanos, al hacer pagar sólo pena por pena, se limitan a que su-

---

[25] Tuc. III 38, 1, cita no exacta.

[26] Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, Melancio, frag. 1. Citado también por Plutarco, en *Coh. ira* 453E.

[27] Esta anécdota la cuenta también Plutarco en *Lib. educ.* 10D, pero cambiando al esclavo por Espeusipo. Diógenes Laercio (III 38) la cuenta con Jenócrates en lugar de Espeusipo. La anécdota de Arquitas de Tarento, matemático pitagórico que se relacionó con Platón durante la estancia de este último en Sicilia, aparece también en *Lib. educ.* 10D.

fra el culpable y no van más allá. Por eso acosan a los criminales, ladrando como perros, y persiguen paso a paso sus
D acciones. En cambio, es natural que Dios observe si las pasiones del alma enferma, que va a castigar, ceden doblegadas al arrepentimiento y fije un límite a aquellos cuya maldad no es absoluta ni inmutable. Pues, como sabe con cuán gran porción de virtud se encaminan las almas llevadas por Él al nacimiento y qué fuerte e indeleble es su nobleza natural y que si ésta, corrompida por el alimento y las malas compañías, deja surgir el vicio contra su naturaleza, después, bien curada asume en algunos su disposición conve-
E niente, no apresura el castigo de un modo igual para todos. Por el contrario, suprime en seguida y quita de la vida lo incurable, por ser absolutamente perjudicial para otros y más perjudicial aún para sí mismo con su maldad. Sin embargo, a quienes el error sobrevino por ignorancia del bien más que por elección del mal, les concede un tiempo para cambiar, pero si perseveran, también les impone el castigo. Pues no teme que se escapen.

F Mira cuántos cambios han sucedido en el carácter y en la vida de los hombres. Por eso también la parte mudable del hombre se ha llamado inclinación *(trópos)* y carácter *(êthos)*, porque el hábito *(éthos)* se adentra en él y le domina totalmente haciéndose su dueño[28]. Y creo, en efecto, que los antiguos llamaron a Cécrope[29] 'hombre de doble naturaleza' no, como dicen algunos, porque de buen rey se cambió en tirano cruel y semejante a una serpiente, sino, al contrario, porque, siendo en un principio sinuoso y temible, gobernó después con moderación y humanidad. Si este es caso poco

---

[28] También en *Lib. educ.* 3A, y *Virt. mor.* 443C, pero esta etimología procede de ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 1, 1 (1103a17).

[29] Cécrope fue el primer rey del Ática, mitad hombre y mitad serpiente; su tumba se encontraba en o debajo de la esquina sudoeste del Erecteón en el recinto de la Acrópolis.

claro, sabemos al menos cómo Gelón e Hierón[30], los sicilia-
nos, y Pisístrato[31], el hijo de Hipócrates, tras haber adquiri-
do la tiranía con malas artes, se sirvieron de ella para la 552A
virtud y, habiendo llegado al poder ilegalmente, fueron go-
bernantes moderados y útiles al pueblo. Los dos últimos
procurando buen gobierno y agricultura cambiaron a los
ciudadanos de gastosos y charlatanes en hombres prudentes
y amantes del trabajo. Y Gelón, además, después de haber
combatido valerosamente y vencido a los cartagineses en
una gran batalla, no aceptó sus peticiones de paz antes de
que admitieran en sus tratados cesar en los sacrificios de sus
hijos en honor de Crono. Liciadas[32], era tirano en Megaló- B
polis y después cambió cuando aún ejercía la tiranía. Dis-
gustado por su injusticia, devolvió las leyes a los ciudadanos
y, combatiendo contra los enemigos, cayó gloriosamente por
su patria. Y si hubieran matado a Milcíades[33], mientras era
tirano en el Quersoneso, o hubieran procesado y prendido a
Cimón[34], por incesto con su hermana, o hubieran privado de

---

[30] Gelón, tras haber sido general de Hipócrates le sucedió como tirano de Gela. Más tarde (485 a. C.) se apoderó de Siracusa y la añadió a sus dominios. Su hijo Hierón le sucedió en Siracusa desde el 478 al 466. Véase también, *Reg. et imp. apophth.* 175A.

[31] Pisístrato, el tirano de Atenas (559-527 a. C.), obtuvo el poder de una forma violenta, pero lo mantuvo con medios más moderados. Véase Heródoto, I 59, y Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 14, 3.

[32] Cf. *Vida de Arato* 30, 1-8.

[33] Milcíades, tirano en el Quersoneso, se portó duramente con los colonos atenienses de Tracia. Vuelto a Atenas tras la caída de Mileto en manos de los persas (494 a. C.), fue el artífice de la victoria sobre éstos en Maratón (490 a. C.).

[34] Cimón, hijo del anterior y de una princesa tracia, era tachado de costumbres bárbaras. Pero se convirtió en un personaje clave para Atenas tras la muerte de Arístides y el ostracismo de Temístocles, con su victoria sobre los persas en el Eurimedonte (466 a. C.). Cf. *Vida de Cimón* 4, 5-7.

la ciudadanía a Temístocles[35] por sus cortejos insolentes y su soberbia en el ágora, como después procesaron a Alcibíades[36], ¿acaso no nos habríamos visto privados de Maratón, Eurimedonte, el glorioso Artemisio

donde los hijos de Atenas colocaron un brillante
cimiento de libertad[37]*?*

C Pues las grandes naturalezas no producen nada pequeño, ni por su viveza el vigor y la actividad que hay en ellas resulta ineficaz, pero son llevadas en cambio por la tempestad antes de alcanzar un carácter estable y bien asentado. Pues bien, como el inexperto en la agricultura no se contentaría al ver un terreno lleno de espeso pasto y plantas silvestres, con muchos animales salvajes, arroyos y abundante limo, pero a quien sabe discernir y juzgar, esos mismos datos le muestran la fuerza y la extensión y la fertilidad del suelo, así las grandes naturalezas producen abundantes brotes, extraños y
D malos, que, nosotros, por no poder soportar su condición áspera y espinosa, pensamos que se deben suprimir y cortar. Quien es mejor juez, en cambio, y ve en ellos la parte buena y noble aguarda la edad en que colaboran razón y virtud y la etapa en la que la naturaleza produce el fruto apropiado.»

---

[35] Temístocles no era en su vida privada ni virtuoso ni discreto; véase *Vida de Temístocles* 2, 5. En cambio, a él le debieron los atenienses, por su empeño en desarrollar una escuadra, las victorias de Artemisio y Salamina (480 a. C.) sobre los persas.

[36] Alcibíades fue procesado por el asunto de la mutilación de los Hermes, cuando ya estaba en camino la expedición a Sicilia promovida por él (415 a. C.). Huido a Esparta, ni allí ni luego a su regreso a Atenas llegó a dar una medida de lo que se esperó de él. Su vida privada tampoco era ejemplar; véase PLATÓN, *Banquete* 331b, cuando entra borracho en casa de Agatón, y PLUTARCO, *Vida de Alcibíades* 16.

[37] PÍNDARO, frag. 77 SNELL.

7. «Baste esto y pasemos adelante. ¿No os parece acaso que algunos helenos han copiado la ley de Egipto que ordena mantener en prisión a la embarazada sentenciada a muerte, hasta que dé a luz?[38]» «Efectivamente», respondieron. «Y si una persona», proseguí yo, «en lugar de parir hijos, fuera capaz con el tiempo de traer y presentar a la luz del sol acciones o proyectos secretos, al revelar algún mal mal oculto o aconsejar una decisión salvadora o al hallar necesidad urgente, ¿no fue mejor el que aguardó pacientemente el provecho del castigo que quien ejecutó antes la pena de muerte? A mí», dije, «me lo parece así». «A nosotros también», dijo Patrócleas. «Con razón», dije. «Considera esto otro, si Dionisio, al comienzo de la tiranía hubiera pagado su castigo, ningún heleno habría habitado Sicilia, sometida por los cartagineses[39]. Tampoco los helenos habrían vivido en Apolonia, en Anactorio o en la península de Léucade, si Periandro hubiera sido castigado sin tardanza[40]. Y creo también que la demora en el castigo de Casandro sucedió para que Tebas fuera nuevamente poblada[41]. La mayor parte de los mercenarios que ocuparon este templo que vemos aquí[42], después de haber pasado a Sicilia con Timo-

E (beside "fuera capaz con el tiempo de traer y presentar a la luz del")
F (beside "cade, si Periandro hubiera sido castigado sin tardanza")

---

[38] Esta ley ha existido en todos los pueblos de la Antigüedad. Cf. ELIANO, *Var. Hist.* V 18, y DIODORO, I 77, 9-10, para Atenas. En Roma, en las *Digesta Iustiniani Augusti* XLVIII 19, 3.

[39] Tras la derrota ateniense en Sicilia (414 a. C.), ésta fue cayendo en manos de los cartagineses, así, Selinunte, Hímera y Agrigento (410-406). Gracias a Dionisio que se hizo fuerte en Siracusa la isla fue reconquistada. La tiranía de Dionisio fue famosa por su crueldad pues nunca perdonó a sus enemigos políticos. Véase la *Carta Octava* de PLATÓN (353a-b).

[40] Periandro de Corinto, tirano del siglo VI a. C., gran colonizador.

[41] Casandro, general de Alejandro y luego rey de Macedonia, restauró Tebas. Esta ciudad había sido destruida por Alejandro tras su sublevación a la muerte de Filipo (336 a. C.).

[42] Se refiere al templo de Apolo en Delfos.

león[43], cuando vencieron a los cartagineses y expulsaron a los tiranos, murieron también ellos mismos después miserablemente. Sin duda, la divinidad se ha servido de algunos como ejecutores del castigo de otros culpables, como si de verdugos se tratara y después los abandonó. Éste es el caso de la mayoría de los tiranos, a mi parecer. Y como la hiel de
553A la hiena y el cuajo de la foca[44], en lo demás animales inmundos, producen algo provechoso para las enfermedades, así Dios, a algunos pueblos necesitados de la mordedura de un castigo les envía la amargura difícil de un tirano o la dura aspereza de un gobernante. Y no les aparta la tristeza y la turbación antes de curar su enfermedad y purificarlos. Tal medicina fue Fálaris[45] para los acragantinos y Mario[46] para los romanos. A los sicionios Dios les declaró abiertamente que la ciudad necesitaba azotadores públicos, cuando por arrebatar a los cleoneos al joven Teletias, coronado en los juegos Píticos, a quien consideraban su conciudadano, lo
B despedazaron. Pero Ortágoras[47], al convertirse en tirano, y

---

[43] *Vida de Timoleón* 30, 4-5. Estos mercenarios conducidos por Filomelo el Focidio y Onomarco habían saqueado el templo en las guerras en que los focidios se levantaron contra la Anfictionía (356 a. C.) y utilizaron los tesoros de Apolo para pagar a los soldados.

[44] De la hiel de la hiena y su empleo en medicina habla también PLUTARCO, en *Stoic. abs. poet. dic.* 1065B. Sobre el cuajo de la foca véase *An. procr. in Tim.* 1029F. A ella se refieren ARISTÓTELES, frag. 370 ROSE; TEOFRASTO, *Hist. Plant.* IX 11, 3, y ELIANO, *Hist. An.* III 19, quien precisa que se usaba contra la epilepsia.

[45] Fálaris, tirano de Agrigento entre el 565-549 a. C. probablemente, de quien se cuenta el famoso suplicio del toro de bronce.

[46] Mario, político romano y más famoso por sus exitos militares (158-86 a. C.). Plutarco le juzga de un modo excesivamente riguroso. Véase su *Vida de Mario* y el prólogo de R. FLACELIÈRE en su edición de ésta en *Les Belles Lettres*.

[47] Para esta frase cf. DIODORO, VIII 24. De la tiranía de Ortágoras habla ARISTÓTELES, en *Política* V 20 (1315b10). Mirón y Clístenes, abuelo

después de él, Mirón y Clístenes, hicieron cesar los desórdenes de los sicionios. Los cleoneos, como no alcanzaron igual curación, no llegaron a nada. Escuchad a Homero cuando dice

De este padre muy inferior nació
un hijo superior en virtudes de todo género[48].

Y, sin embargo, el hijo de Capreo no realizó hecho alguno
ilustre o sobresaliente. Pero la raza de Sísifo[49], la de Autóli-
co[50], y la de Flegias[51] florecieron en la fama y valor de gran-
des reyes. También en Atenas nació Pericles de una familia
sacrílega[52]. En Roma, Pompeyo el Grande era hijo de Estra-
bón, cuyo cadáver, por odio, arrojó y pisoteó el pueblo ro- c
mano[53]. ¿Qué hay de extraño, si, como un labrador no corta
las espinas sin haber cogido el espárrago, ni los libios que-

---

de Clístenes el reformador ateniense, continuaron la tiranía en Sición; a este último se refiere Aristóteles un poco después (1315b20).

[48] Homero, *Ilíada* XV 641 ss.

[49] Sísifo Eólida, «el más astuto de los hombres» (*Il.* VI 153) fue el abuelo de Belerofonte (*Il.* VI 155) y, por tanto, también antepasado de Sarpedón y de Glauco (*Il.* VI 199, 206).

[50] Autólico era el abuelo materno de Ulises y, según *Odisea* XIX 394-396, «sobresalía entre todos los hombres en el robo y el perjurio». Según un escolio a Homero, *Odisea* XII 22, Autólico robó a Ifito, hijo de Eurito, sus caballos. Plutarco confunde a este Ifito con Ifito el Focidio y además atribuye a Autólico, un poco después, el robo de los bueyes que realizó Heracles.

[51] Flegias quemó el templo de Apolo en Delfos para venganse del dios que había seducido a su hija Corónide. De esta unión nació Asclepio.

[52] Plutarco alude a la vinculación de Pericles, por parte materna, con los Alcmeónidas. Tras la conspiración de Cilón Megacles mandó arrancar del altar de Atenea a los suplicantes que se habían refugiado allí, cometiendo un sacrilegio cuyas consecuencias llegaron a sus descendientes; véase Tucídides, I 127.

[53] Cf. *Vida de Pompeyo* 1, 2.

man el monte bajo antes de recoger la goma aromática, del mismo modo Dios no arranca la raíz maligna y áspera de una raza gloriosa y real antes que nazca de ella el fruto conveniente? Mejor fue para los focidios perder los innumerables bueyes y caballos de Ifito y que les desapareciera de Delfos más oro y plata que el que no hubiera nacido Ulises
D ni Asclepio ni los demás varones virtuosos y útiles, nacidos de hombres viles y malvados.»

8. «¿No crees mejor castigar en la ocasión y forma oportuna que hacerlo rápida y súbitamente? Tal es el caso de Calipo, quien mató a Dión, aparentando ser su amigo, con un puñal con el que también él fue muerto, a su vez, por sus amigos[54]. Y el de Mitis el Argivo, muerto en una revuelta, cuyo asesino murió al caerle encima, en el ágora, la estatua de bronce de Mitis durante un espectáculo[55]. Y lo ocurrido a Beso el Peonio y a Aristón de Eta, el mercenario, lo conoces sin duda, Patrócleas.»

E «Por Zeus, no», dijo, «pero desearía saberlo».

«Aristón», dije yo, «habiendo cogido las joyas de Erifile, consagradas aquí, con permiso de los tiranos se las llevó a su mujer de regalo. Pero su hijo, irritado con la madre por alguna causa prendió fuego a la casa y perecieron todos en ella[56]. Beso, al parecer, mató a su padre y pasó mucho tiempo sin causar sospecha. Pero después, cuando iba a cenar a

---

[54] Cf. *Vida de Dión* 58, 3.

[55] Cf. Aristóteles, *Poética* IX (1452a7-10).

[56] Las joyas de Erifile parecen haber llevado consigo la maldición siempre. Eran regalo de los dioses en las bodas de Cadmo y Harmonía. Erifile las obtuvo traicionando a su esposo Anfiarao, uno de los Siete que perecieron en la Guerra contra Tebas. Su hijo Alcmeón recibió el encargo de vengarle y mató a su madre. Las joyas fueron consagradas en Delfos y la historia se repite en Aristón, quien participó a sueldo de los focidios en la Tercera Guerra Sagrada. Véase Diodoro, XVI 64, 2.

casa de unos huéspedes, habiendo golpeado con su lanza un nido de golondrinas lo arrojó al suelo y mató a las crías. Y F
al decirle los presentes, como es natural: 'Hombre, ¿qué te ha pasado para hacer una cosa tan extraña?', les contestó: '¡Pues no me acusan ésas desde antiguo con engaño y gritan que maté a mi padre!'. Asombrados sus acompañantes relataron la historia al rey. Al probarse el hecho, Beso recibió su castigo».

9. «Pero nosotros hemos argumentado así», dije yo, «según la creencia general, al suponer una cierta demora en el castigo de los malvados. En lo demás debemos escuchar a Hesíodo, cuando dice, no como Platón[57] que el castigo es un sufrimiento, compañero de la injusticia, sino un contemporáneo, nacido en el mismo lugar y con igual raíz. Pues afirma:

El mal consejo es lo peor para quien lo aconseja[58]

y

Quien hace mal a otro, se hace el daño a sí mismo en su hí-
[gado[59].

En efecto, la cantárida, según se dice, tiene en sí misma 554A
el contraveneno, mezclado en ella por una cierta afección contraria. Y la maldad, que genera en sí pena y castigo, no paga después, sino en su propio proceso, la condena de su injusticia. Cada malhechor condenado lleva a hombros su

---

[57] PLATÓN, *Leyes* 728c.

[58] HESÍODO, *Trabajos y Días* 266, también citado en *Lib. educ.* 36A.

[59] Plutarco, al citar de memoria, confunde el verso 265 de la obra citada inmediatamente antes con uno de LUCILIO, *Ant. Pal.* XI 183, 5. Ambos vienen a ser equivalentes al refrán castellano «A quien hace mal a su vecino...», pero en la versión de Lucilio resulta más contundente.

B cruz. Así, la maldad fabrica de sí y para sí cada uno de los instrumentos de suplicio, porque es artífice de una vida lamentable y lleva con vergüenza temores innumerables, arrepentimientos, pasiones crueles y angustias incesantes. Pero algunos se parecen a los niños, quienes, al ver a los malhechores en el teatro a menudo con túnicas de oro y mantos de púrpura, coronados y bailando la danza pírrica, los admiran con la boca abierta y los creen felices hasta que los ven aguijoneados, fustigados y soltando fuego de aquella vesti-
C dura rica y florida[60]. Pues la mayoría de los criminales se rodean de grandes casas, de cargos y brillantes poderes sin advertir su castigo hasta el momento en que son pasados a cuchillo o arrojados por un precipicio. Cosa que alguno no llamaría castigo sino término y cumplimiento del castigo. Así, Heródico de Selimbria, cuando cayó enfermo de tisis, mal incurable, y mezcló por primera vez la gimnástica con la medicina, hizo, al decir de Platón[61], más larga la muerte para sí y para quienes enferman de la misma dolencia. Del mismo modo, cuantos criminales creen escapar a un golpe
D inmediato pagan una condena más larga y no más lenta, no después de un tiempo mayor sino durante más tiempo y no sufren el castigo después de envejecer sino que envejecen en el castigo. Y a vosotros os hablo de mucho tiempo. Porque para los dioses, en cambio, nada es todo el espacio de la vida humana. El ahora y no el hace treinta años es como para el criminal ser torturado o colgado por la tarde en vez de por la mañana, especialmente si está vigilado en la vida, como en una prisión, sin cambio ni posibilidad de huida. Y aunque tenga muchas comidas entre tanto, ocupaciones, re-

---

[60] Alude Plutarco a la costumbre romana de usar a los condenados en juegos y representaciones del circo. Estas vestiduras que arden son las *tunicae molestiae.* El término de «florida» *(anthinḗ)* aplicado a vestiduras se encuentra también en *Aet. Rom.* 278A.

[61] Platón, *República* 406a-b.

galos y favores, son sin dudar juegos de niño, como si en la cárcel se jugara a los dados o a las damas con la soga colgando sobre la cabeza».

10. «Sin embargo ¿qué nos impide afirmar que los encarcelados condenados a muerte no reciben su castigo hasta E cuando les cortan el cuello, o quien ha bebido la cicuta, paseando y aguardando la pesadez en sus miembros, antes de extinguirse y enfriarse en su insensiblidad[62], si tomamos como castigo la ocasión final del castigo y dejamos sin considerar los sufrimientos intermedios, los temores, pre- F sentimientos y arrepentimentos en los que se ve cogido el criminal? Es como afirmar que un pez que ha mordido el anzuelo no ha sido pescado hasta verlo guisado o trinchado por el cocinero. Pues todo criminal está bajo el poder de la justicia y se ha tragado deprisa, como un cebo, la dulzura de su crimen pero con la conciencia que le presiona y le hace expiar

como un atún en la red golpea el mar[63].

Pues aquella agresividad y dureza del mal es fuerte y adecuada hasta realizar el crimen. Después, cuando la pasión se 555A retira como un soplo, se hace débil y sometida a temores y supersticiones. De este modo, Estesícoro[64] plasmó con datos reales y verdaderos el ensueño de Clitemestra, diciendo así:

[62] Véase el pasaje de la muerte de Sócrates en el final del *Fedón* (117b). Igualmente para la alusión a la comida que podían pedir sin tasa los condenados a muerte (116e).

[63] NAUCK^2, *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 391.

[64] ESTESÍCORO, frag. 15 DIEHL (42 BERGK; pág. 219 LOBEL-PAGE).

Ella creyó ver acercarse una serpiente de ensangrentada [cabeza,
y de ésta surgió un rey Plisténida[65].

Y en efecto visiones de ensueño y apariciones diurnas, oráculos, signos celestes y cuanto puede manifestarse por cau-
B sas divinas produce turbaciones y temores a quienes tienen tal disposición. Así Apolodoro, según cuentan, vio una vez en sueños que le desollaban los escitas y después le cocían, mientras su cabeza desde un caldero gritaba diciendo «Yo he causado esto», y en otra ocasión vio a sus hijas correr en círculo en torno a él con sus cuerpos inflamados en llamas[66]. Hiparco, el hijo de Pisístrato, poco antes de su muerte, vio cómo Afrodita dejaba caer sangre sobre su cara con una copa[67]. Los amigos de Ptolomeo Ceraunο le vieron
C llamado a rendir cuentas ante Seleuco[68] y, mientras le juzgaban buitres y lobos, él repartía gran cantidad de carne a los enemigos. Pausanias, en Bizancio, hizo venir a Cleonice, una muchacha libre, para poseerla durante la noche. Des-

---

[65] El rey Plisténida podría ser tanto Agamenón como Orestes, según se interprete esta visión nocturna. En cuanto a este patronímico, en lugar del más usual de Atrida, hay que tener en cuenta las fluctuaciones del mito, donde unas veces aparecen Agamenón y Menelao como hijos de Plístenes y otras de Atreo.

[66] Apolodoro, tirano de Casandrea (Potidea) del 279 al 276 a. C., famoso por su crueldad, quien incluso provocó la antropofagia entre sus compañeros de conjuración, para asegurarse su fidelidad. Así, cuenta Polieno, *Estratagemas* VI 7, 2, que mató a un muchacho llamado Calímeles y comieron su carne en un banquete y bebieron la sangre mezclada con vino. Alude a este mismo hecho Plutarco un poco más adelante, en 556D.

[67] Del sueño de Hiparco no hay mención en otros lugares, pero se entiende bien si tenemos en cuenta Tucídides, VI 54.

[68] Ptolomeo Cerauno, hijo de Ptolomeo Soter, asesinó en el 280 a su amigo Seleuco.

pués, cuando ya estaba allí, la mató llevado por cierto miedo y sospecha. Muchas veces la veía en sueños diciéndole:

Acércate a la justicia. La violencia es un gran mal para los [hombres.

Y como no cesaba la visión, según cuentan, navegó al Pasaje de la Muerte de Heraclea e invocaba al alma de la joven con ritos expiatorios y libaciones. Apareciéndose ésta le nunció que cesarían sus males cuando volviera a Lacedemonia. Y al llegar, en seguida murió[69].»

11. «Por consiguiente, si nada existe para el alma después de la muerte y ésta es el final de todo premio o castigo, más bien podría decirse que la divinidad trata con blandura y negligencia a los criminales castigados con la muerte rápida[70]. D

Pues incluso si negáramos la presencia de cualquier otro mal en la vida de los malvados, al revelarse su injusticia, acción infructuosa e ingrata, que no proporciona nada bueno ni valioso en comparación a tantos y tan grandes esfuerzos, su conocimiento trastorna al alma. Cuentan así cómo Lisímaco, forzado por la sed, entregó a los getas su persona y su ejército. Cuando bebió, ya prisionero, dijo: «¡Que cobardía la mía! ¡Por un placer tan corto me veo privado de tan E

[69] Pausanias, el general espartano vencedor en Platea, se distinguió posteriormente por sus intemperancias y sus intrigas con Persia. Llamado de Bizancio a Esparta en el 470 a. C., se refugió allí en el templo de Atenea Calcieco, donde le dejaron morir de hambre los éforos. Véase Tuc., I 134. Para la historia de Cleonice véase *Vida de Cimón* 6, 4-7. El Pasaje de la Muerte de Heraclea era uno de los *Psychopompeia,* lugares por donde podían salir las almas al mundo. También había otros, así en el cabo Ténaro y en Figalia, pero el de Heraclea era de los más famosos.

[70] Platón, *Fedón* 107c.

gran reino!»[71]. Sin embargo, es muy difícil resistirse a la violencia de un sufrimiento físico. Pero cuando un hombre por apetito de riqueza, por ambición de poder y fama política o, en fin, por cualquier placer amoroso obra de forma indigna y después, cuando ya ha pasado la sed y la locura
F temporal de su padecimiento, va aguardando las vergonzosas y temibles consecuencias del crimen, en nada útil, necesario ni provechoso, ¿acaso no es natural el ocurrírsele a menudo que por una gloria vacía o por un placer vil e ingrato, ha trastornado las leyes humanas más bellas y ha entretejido su vida con vergüenza y confusión? Y como Simónides[72] decía bromeando que encontraba su cofre siempre lleno de dinero pero vacío de agradecimiento, así los criminales, al contemplar en sí mismos la maldad, la encuentran,
556A por los vanos favores del placer, desierta de esperanzas, pero siempre llena de temores, tristezas, recuerdos penosos, sospechas para el futuro y desconfianza en el presente.

Por eso, como oímos a Ino en el teatro decir, arrepentida de sus actos:

¡Mujeres, amigas mías! ¡Si pudiera habitar desde
el comienzo en el palacio de Atamente, sin haber hecho
nada de lo que hice![73]

[71] Lisímaco, general de Alejandro, sátrapa de Tracia y posteriormente rey del Helesponto fue hecho prisionero por los getas (294-293). Esta misma anécdota la cuenta Plutarco en *Tuend. san.* 126E-F, y *Reg. et imp. apophth.* 183E.

[72] Simónides de Ceos, poeta rival de Píndaro, que vivió en diversas cortes de tiranos y, por último, en la de Hierón en Sicilia. Plutarco vuelve a contar esta anécdota en *Curios.* 520A, con otros fines.

[73] NAUCK[2], *Trag. Graec. Frag.*, EUR., frag. 399, perteneciente a la tragedia perdida *Ino.* Ésta, hija de Cadmo y Harmonía, casó con Atamante y le aconsejó sacrificar a los hijos habidos de su primer matrimonio con Nefele, para lograr la lluvia.

igualmente el alma de cada criminal se revuelve en sí y reflexiona cómo escapar al recuerdo de sus culpas, arrojar de B
sí su conciencia y hacerse pura para vivir otra vida desde el comienzo. Pues nada hay confiado, modesto, constante o seguro en lo que elige el mal, a no ser que, por Zeus, llamemos sabios de cierta clase a los criminales. Pero donde habitan la loca ambición de riqueza y placeres y la envidia absoluta junto a la malevolencia y la malignidad, encontrarás también, al investigar allí, asentada la superstición, blandura ante el esfuerzo, cobardía frente a la muerte, trastocamiento agudizado de los impulsos y vanidad ante la fama por fanfarronería. Temen a los censores y también a quienes C
se muestran elogiosos, por considerarlos víctimas del engaño y máximos combatientes contra el mal, ya que alaban con ardor a los que parecen buenos. Pues la dureza del mal, como en el hierro defectuoso, es muy frágil y su resistencia quebradiza. Por eso, como llegan a conocerse bien a lo largo del tiempo, se irritan, están descontentos y rechazan su propia forma de vivir. Y sin duda alguna, aunque devuelva su depósito, o preste fianza a un amigo o haga aportaciones voluntarias u obligatorias a su patria con gloria y honor, el D
hombre vil en seguida se arrepiente y maldice sus acciones por ser absolutamente mudable y cambiante en sus juicios; algunos, después de haber recibido aplausos en el teatro, se lamentan en seguida, en cuanto su afán de gloria se subordina al amor a las riquezas, en cambio, los que han sacrificado hombres a sus tiranías y conjuras, como Apolodoro[74], y han privado de la fortuna a sus amigos, como Glauco, el hijo de Epícides[75] ¿no se arrepentirían ni odiarían ni llega-

---

[74] Cf. nota 66.

[75] Glauco, tras recibir en depósito dinero de un milesio, no quiso devolvérselo hasta que se lo ordenó el Oráculo de Delfos. Véase Heródoto, VI 86.

rían a maldecir sus acciones? Yo por mi parte, si es lícito decirlo, no creo que los sacrílegos necesiten ni a Dios ni al
E hombre para su castigo. Por el contrario, les basta su vida, enteramente destruida y arruinada por el mal.»

12. «Pero considerad», dije, «si mis palabras no han ido más allá de lo oportuno».

Y Timón contestó: «Quizás, en cuanto al tiempo y la extensión de lo que queda por decir. Pues ahora, como un atleta de reserva, levanto la última dificultad, porque contra las primeras se ha luchado hasta el final con moderación. Pues bien, en lo que Eurípides reprocha abiertamente a los dioses por hacer recaer

las faltas de los padres en sus descendientes[76]

F debes pensar que se nos ha acusado a todos, incluso a quienes han guardado silencio. Pues si los mismos culpables cumplieron su castigo, en modo alguno debe castigarse a quienes no lo son, en cuanto no es justo que paguen dos veces por el mismo delito ni siquiera sus autores. Y si dejan por negligencia el castigo de los criminales para más tarde y lo exigen de los inocentes, no hacen bien al compensar la lentitud con la injusticia. Así, por ejemplo, se cuenta que aquí vino Esopo, con oro ofrecido por Creso para hacer sacrificios espléndidos al dios y distribuir a cada habitante de Delfos cuatro minas. Y por haber surgido, al parecer, una agria discusión entre él y los de aquí, hizo el sacrificio pero
557A envió el dinero a Sardes, porque no creyó a aquellos hombres merecedores de su disfrute. Éstos presentaron contra él la acusación de robo sacrílego y lo mataron arrojándole

[76] NAUCK[2], *Trag. Graec. Frag.*, EUR., frag. 980.

desde aquella roca que llaman Hiampia. Irritado el dios por esto, se dice que los castigó con la esterilidad de la tierra y toda clase de extrañas enfermedades, hasta tal punto que iban errantes por las fiestas panhelénicas y convocaban por un heraldo a quien quisiera tomar de ellos venganza por la muerte de Esopo. A la tercera generación llegó Idmón, un samio que no era pariente de Esopo, sino descendiente de quienes lo compraron en Samos. Y cuando los de Delfos le B dieron ciertas satisfacciones, se libraron de sus males. Y desde entonces afirman que el castigo por los sacrilegios se transfirió de Hiampia a Aulia[77]. Y ni siquiera los más grandes admiradores de Alejandro, entre los que me cuento, aplauden la destrucción de la ciudad de Bránquidas y la matanza de toda su juventud por la traición de sus antepasados en el templo de Mileto[78]. Agatocles, el tirano de Siracusa, respondió con burla a los corcirenses cuando le preguntaron por qué había destruido su isla: «Vuestros padres, por Zeus, recibieron a Ulises». Y a los itacenses, del mismo mo- C do, al acusarle de que sus soldados robaban sus rebaños, les contestó: 'Y vuestro rey, cuando vino a nuestro país, incluso cegó al pastor'[79].

---

[77] La roca Hiampia es una de las Fedríadas que forman parte del Parnaso; Aulia debe ser la otra, aunque los manuscritos dan cuatro lecciones diferentes y el nombre no perece mencionado en otros pasajes. Esta historia parece basada en HERÓDOTO, II 134. Véase también PLUTARCO, *De Pythiae oraculis* 401A.

[78] Se refiere a la destrucción del templo de Apolo en Dídima, junto a Mileto, que contenía grandes riquezas —producto en parte de ofrendas de Creso (HERÓDOTO, I 92)—, por obra de los persas y con el consentimiento de sus habitantes. Temiendo éstos la venganza de los demás griegos pidieron a Jerjes fundar una colonia en Asia. Ésta fue la cuidad de Bránquidas, destruida por Alejandro, según el relato de Plutarco.

[79] En la primera anécdota, parece identificar Agatocles la isla de Corcira con el país de los feacios. Respecto a la segunda se refiere al cíclope

Pues bien, ¿no actúa Apolo de un modo aún más absurdo que el de éstos, si aniquila a los actuales feneatas, obstruyendo sus canales subterráneos e inundando toda su región, porque hace mil años, según dicen, Heracles, tras arrancar el trípode profético, se lo llevó a Feneo[80]? ¿O al anunciar a los sibaritas la liberación de sus males cuando expiasen con tres destrucciones de su ciudad la ofensa a He-
D ra Leucadia[81]? Y por cierto que no hace mucho tiempo que dejaron de enviar los locros a Troya sus doncellas

las que sin manto, con los pies desnudos como esclavas,
al alba barrían en torno al altar de Atenea, sin velo,
aún después de haber llegado a la pesada vejez

por la incontinencia de Áyax[82]. ¿Dónde está ahí lo razonable y lo justo? Pues bien, tampoco aprobamos a los tracios el que todavía ahora marquen a sus propias mujeres en ven-

---

Polifemo en *Odisea* IX 375 ss. Cf. *Reg. et imp. apophth.* 176F, donde está contada con más detalle.

[80] La región de Feneo en Arcadia estaba recorrida por una red subterránea de canales que, según la leyenda, había construido Heracles. Si éstos se obstruían, se formaba un lago. Plutarco se refiere también al robo del trípode profético por Heracles en *De E apud Delphos* 387D, y en *De defectu oraculorum* 413A.

[81] La colonia de Síbaris en la Magna Grecia nunca gozó de suerte y sufrió alternadamente destrucciones y reconstrucciones. Por último los atenienses, bajo la iniciativa de Pericles, fundaron en ese lugar una colonia panhelénica a la que dieron el nombre de Turios el 443 a. C.

[82] Versos atribuidos a Euforión. Áyax Oileo violó a Casandra, hija de Príamo y sacerdotisa de Atenea, en la toma de Troya. Aunque Áyax murió fulminado por el rayo en el viaje de regreso a su patria, los locrios tuvieron que enviar como expiación a Troya, durante mil años, a sus jóvenes doncellas por orden del Oráculo. Véase Polibio, XII 5, 7.

ganza de Orfeo[83] ni que vistan de negro los bárbaros del Erídano por el luto de Faetón[84], según dicen. Pero a mi parecer, sería aún más ridículo si, cuando murió Faetón, se E
hubieran despreocupado sus contemporáneos y los nacidos cinco o diez generaciones después hubieran comenzado a cambiar sus vestidos y llevar luto por él. Sin embargo, esto sólo es una tontería, nada terrible o irreparable. Pero las cóleras de los dioses ¿por qué razón sumergidas primero, como algunos ríos, salen después contra otras personas y concluyen en las más tremendas desgracias?».

13. Tan pronto como hizo una pausa, al temer yo que de nuevo adujera absurdos mayores y en mayor número, en seguida le pregunté: «Está bien... pero ¿tomas por verdaderas F
todas esas historias?». Y él me respondió: «Si no todas, algunas desde luego. ¿No crees que tu discurso plantea los mismos absurdos?».

«Quizás», dije yo. «También los que tienen fiebre, ya estén envueltos en un solo cobertor o en muchos, sienten el mismo o parecido calor y, sin embargo, les sirve de consuelo quitarse el exceso. Pero si no quieres, dejemos esto —aunque tus relatos se parecen en su mayor parte a cuentos o ficciones—. Acuérdate, en cambio, de las recientes Fiestas Teoxenias y de cómo te pareció noble y grato dedicar publicamente por el heraldo una hermosa parte de aquel sacrificio a los descendientes de Píndaro.»

---

[83] El castigo de las mujeres tracias lo narra una elegía de Fanocles, recogida por Estobeo, cf. Powell, *Collectanea Alexandrina* 106-108.

[84] Las hermanas de Factón, las Helíadas, fueron transformadas en árboles al caer éste, con el carro del sol, en el río Erídano (identificado con el Po) y las lágrimas de oro que lloran se convierten en ámbar. Cf. Polibio, II 16.

558A «¿Y quién no gozaría con el encanto de un honor a la vez tan griego y tan sencillo en su carácter antiguo, si no es que

ha forjado su negro corazón en una fría llama

según dice el mismo Píndaro [85]?», me contestó.

«Ahora bien», repliqué, «dejo pasar una proclamación similar en Esparta, la de 'Después del cantor de Lesbos' convocada por el heraldo en honor y memoria de Terpandro [86]. Pues es el mismo caso. Y vosotros al menos, os creéis sin duda con mayores títulos que otros beocios, por ser descendientes de Ofeltias, y entre los focidios, por vuestra re-
B lación con Deifanto [87]. Pero también estabais conmigo y colaborasteis recientemente cuando ayudé a los Licormas y Satileos a recobrar el honor patrimonial de los Heraclidas, el derecho a llevar una corona. Y afirmaba yo entonces que debíamos asegurar con especial interés a los descendientes de Heracles los honores y muestras de gratitud por los beneficios hechos a Hélade, ya que él no recibió el agradecimiento ni las compensaciones merecidas [88]».

---

[85] PÍNDARO, frag. 123 SNELL.

[86] El poeta lírico Terpandro (s. VII a. C.) era oriundo de Lesbos pero se había afincado en Esparta. Sus descendientes gozaban de la prioridad en determinados actos, como muestra la fórmula citada por Plutarco. Véase ARISTÓTELES, frag. 545 ROSE.

[87] Ofeltias, rey de Tesalia, que conducido por el adivino Peripoltas, llegó a Beocia y tomó Queronea. De ahí, que tanto Timón como Plutarco, al ser hermanos, fueran descendientes de sangre real. Cf. *Vida de Cimón* I 1. De Deifanto compuso Plutarco una *Vida* que se perdió, pero en *Mulierum virtutes* 244B-E, cuenta cómo fue el artífice de la victoria de los focidios sobre los tesalios. En memoria de ésta celebraban, aún en tiempos de Plutarco, las Elafebolias en honor de Ártemis en Hiámpolis.

[88] La falta de gratitud a Heracles se había convertido en un lugar común entre los griegos.

«Nos has refrescado la memoria», dijo, «respecto a un hermoso debate, muy pertinente por su filosofía».

«Abandona ahora», dije, «amigo mío, la violencia de tu acusación y, o bien no reproches con acritud el castigo de C los descendientes de malvados y criminales o no te alegres alabando las recompensas en honores de una noble descendencia. Pues si pretendemos salvar para los descendientes el agradecimiento por la virtud, debemos pensar razonablemente que el castigo no debe renunciar a ponerse delante contra las faltas cometidas, sino que debe concurrir con la gratitud, devolviendo a cada uno lo debido en justicia. Quien ve con alegría honrar en Atenas a los descendientes de Cimón, pero se irrita y disgusta por la expulsión de los descendientes de Lácares[89], o de Aristión[90], es demasiado blando y complaciente, o más bien quisquilloso y difícil con la divinidad, porque unas veces le acusa de favorecer desde la infancia a los descendientes de un hombre injusto y criminal, otras, por el contrario, de disminuir y aniquilar a las D familias de los malvados. Y, por fin, reprocha igualmente a Dios tanto si trata mal a los hijos de un padre bueno como si hace lo mismo con los de un padre malvado».

14. «Y que lo dicho», añadí, «te sirva como de barrera frente a aquellos acusadores punzantes en demasía. Pero retomando el comienzo del hilo en un razonamiento sobre la divinidad, oscuro, con muchas vueltas y revueltas, marchemos con precaución pero sin temores hacia lo verosímil y convincente, porque —ni siquiera en lo que nosotros mismos hacemos— podemos hablar sin equivocarnos de certeza y verdad. Por ejemplo, ¿Por qué se aconseja a los hijos de

[89] Lácares, tirano de Atenas y aliado de Casandro. Escapó de la ciudad cuando ésta fue tomada por Demetrio Poliorcetes el 294 a. C.

[90] Aristión fue tirano de Atenas en el 88 a. C.

E los fallecidos de tisis o hidropesía sentarse con los pies en el agua hasta que el cadáver queda reducido a cenizas? Porque se cree que así la enfermedad no se trasmite ni se les contagia. O con otro caso, ¿por qué, cuando una cabra coge un cardo borriquero en la boca, se queda quieto el rebaño entero hasta que llega el cabrero y se lo quita?[91]. Otras fuerzas con capacidad de contagio y de transmisión increíble pasan
F por su rapidez y amplitud de unos a otros. Pero nosotros nos asombramos de los intervalos de tiempo, no de los de espacio. Y sin embargo, ¿es más asombroso que la peste originada en Etiopía invadiera Atenas y Pericles muriese y Tucídides enfermara[92] o que el castigo diferido de los delfios y sibaritas culpables alcanzase a sus hijos? Pues estas fuerzas poseen ciertas recurrencias y conexiones desde el final hasta el principio y sus causas, aunque nosotros las desconozcamos, cumplen en silencio su misión».

15. «Sin embargo la cólera divina contra las ciudades en su totalidad se justifica fácilmente. La ciudad, en efecto,
559A como un ser vivo[93], es una sola cosa, dotada de continuidad y no se transforma con los cambios de la edad ni con el tiempo se hace otra, sino que guarda en sí iguales sentimientos y propiedades. Asume toda acusación o gratitud por lo que hace o hizo en comunidad, mientras esa comunidad, que la hace y la ata con sus lazos, mantiene su unidad. El hacer muchas ciudades, o más bien infinitas, por su división a lo

---

[91] PLUTARCO cuenta esto mismo en *Quaest. Conv.* 700D, y en *Max. cum princ.* 776F. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* IX 3 (610b29); PLINIO, *Hist. Nat.* VIII.

[92] TUCÍDIDES, II 48, 3.

[93] El tópico que se desarrolla en este capítulo tiene un paralelo en el capítulo 18 del *De E apud Delphos*, aunque con finalidad diferente en este último. Es un lugar común que han utilizado también los Padres de la Iglesia y ha pasado a la literatura europea.

largo del tiempo se parece al hacer de un solo hombre mu-
chos porque ahora es anciano, antes fue joven y antes toda-
vía un muchachito. Más bien se asemeja enteramente a los B
versos de Epicarmo[94], de los que surgió el 'argumento del
crecimiento' de los sofistas. De este modo, quien contrajo
una deuda hace tiempo ahora no debe nada, porque se ha
vuelto otro y el que ayer fue invitado a una cena llega hoy
sin invitación, pues es una persona diferente.

Con todo, el paso de la edad genera mayores cambios en
cada uno de nosotros que en las ciudades colectivamente.
Quien hubiera visto Atenas hace treinta años podría recono-
cerla ahora. Sus costrumbres actuales, su movimiento, sus
diversiones, sus preocupaciones, los favores y las cóleras
del pueblo se parecen muchísimo a las antiguas. En cambio,
cualquier familiar o amigo, al encontrar a otro al cabo del C
tiempo, con dificultad podría reconocerlo por su aspecto, y
las mudanzas de carácter, ocurridas fácilmente por cualquier
razón, por un sufrimiento, pasión o costumbre, provocan
extrañeza y asombro incluso en el que convive permanen-
temente. Sin embargo, se dice que un hombre es uno solo
desde su nacimiento a su muerte. Y también creemos que
una ciudad, que permanece idéntica del mismo modo, debe
estar sometida a las faltas de sus antepasados con la misma
justicia por la cual participa de su gloria y poder. O nos ol-
vidaremos arrojando todo al río de Heráclito[95], donde, se-
gún afirmaba, no se entra dos veces, porque la naturaleza
con sus transformaciones todo lo mueve y altera.»

16. «Pero si una ciudad es una sola cosa, dotada de con-
tinuidad, lo es también, sin duda, la familia, ligada a un úni- D

[94] Recogidos por Diógenes Laercio, III 12; Kaibel, *Comm. Grae. Frag.* 170.

[95] Diels-Kranz, *Frag. der Vors.*, I, pág. 171.

co origen por la transmisión de una cierta fuerza y comunidad renovada a lo largo del tiempo. Y el ser engendrado no puede, como la obra del artesano, separarse de su engendrador. Pues ha nacido de él, no por él, de modo que posee y lleva consigo una parte suya, bien sea castigado justamente bien reciba honores. Pero si no pareciera bromear, yo afir-
E maría que la estatua de Casandro[96], fundida en bronce por los atenienses, ha padecido mayores injurias, y el cuerpo de Dionisio después de su muerte, al ser expulsado por los siracusanos de sus fronteras, que sus descendientes cuando pagaron sus culpas[97]. Pues en la estatua nada hay de la naturaleza de Casandro y el alma de Dionisio había abandonado su cadáver. Pero en Niseo, en Apolócrates, en Antípatro, en Filipo e igualmente en los demás hijos de hombres culpables se ha desarrollado y permanece la parte dominante de sus padres, ni inactiva ni ociosa. Al contrario, viven de ella y con ella se alimentan, habitan y piensan. Y nada tremendo o extraño es que, si son sus hijos, tengan su mismo destino. Por decirlo de un modo general, en medicina, por ejemplo,
F lo útil es también justo y resulta ridículo quien afirma que es injusto cauterizar el dedo gordo de los enfermos de la cadera[98], o cortar el epigastrio cuando el hígado supura[99], o si se trata de los bueyes, untar con aceite el extremo de los

[96] Hecho no bien conocido. Casandro, hijo de Antípatro, rey de Macedonia del 306 al 293, tuvo dos hijos, Antípatro y Filipo, que murieron, el primero, asesinado, y el segundo, tísico, tras pocos meses de reinado. La fundición de su estatua tendría lugar probablemente tras la toma de Atenas por Demetrio en el 307.

[97] Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa del 405 al 367 a. C., tuvo dos hijos, Niseo y Apolócrates, según Ateneo. El primero fue desterrado tras un corto tiempo de gobierno y del segundo se desconoce su suerte. Sobre la expulsión de su cadáver véase la *Vida de Timoleón* 22.

[98] Cf. CELIO AURELIANO, *Morb. Chron.* V 1, 21.

[99] *Id.*, IV 57-66.

cuernos cuando se les reblandecen las pezuñas[100]. De igual modo, quien, respecto a los castigos, considera justo algo diferente de curar la maldad y se irrita si alguien por medio de unos procura la curación de otros, como los que seccionan la vena para aliviar la oftalmía[101], no parecen ver más 560A allá de sus sentidos. Tampoco se acuerda de que un maestro, al pegar a uno solo de sus alumnos, reprende a los otros, o que un general, al diezmar a su ejército[102], contiene a todos. Así no sólo de un miembro mediante otro, sino de un alma mediante otra alma se transmiten ciertas disposiciones, corrupciones y rectificaciones más que de un cuerpo a otro. Pues allí, al parecer, deben producirse necesariamente el mismo padecimiento y la misma transformación. En cambio, el alma, llevada por su imaginación a sentir confianza o temor, se hace peor o mejor gracias a una fuerza innata.»

17. Pero cuando aún estaba hablando, me interrumpió Olímpico y dijo: «Me parece que en tu discurso supones B una hipótesis importante, la supervivencia del alma».

«Y vosotros», dije yo, «la concedéis, o mejor aún, la habéis concedido; pues si no distribuyera Dios a cada uno lo debido, nuestro razonamiento no habría avanzado desde el comienzo hasta ahora».

Y me respondió: «Entonces ¿crees que, si los dioses velan sobre nosotros y se ocupan de todo lo que nos concierne, debe concluirse la inmortalidad total del alma o su supervivencia, algún tiempo al menos, después de la muerte?».

---

[100] Cf. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* VIII 7 y 23 (595b13-15, 604a14-17). Pero podría referirse a la substancia córnea de las pezuñas, lo que destruiría el efecto «milagroso».

[101] Cf. HIPÓCRATES, *Epidemias* II 6, 12.

[102] Diezmar el ejército era una costumbre romana.

«No, amigo mío», le contesté. «¿Acaso es Dios tan in-
c significante y frívolo que, si no tenemos nosotros mismos
nada divino, ni semejante con Él, firme ni seguro, sino que,
como decía Homero[103], desaparecemos y nos extinguimos
al modo de las hojas, en breve tiempo, haga tanto caso de
nosotros como las mujeres que plantan y cuidan los jardines
de Adonis[104] en macetas, sembrando almas efímeras que
germinan en una carne blanda y sin raíz fuerte de vida,
que después se extinguen en seguida bajo cualquier pretex-
to? Pero si quieres, deja a los demás dioses y mira a nuestro
Dios, éste de aquí; ¿te parece que, si supiera que las almas
de los muertos perecen en seguida desvaneciéndose fuera de
D los cuerpos, como nieblas o vapores, prescribiría tantos sa-
crificios expiatorios para los ya idos y pediría grandes hon-
ras y honores para los muertos, engañando y mintiendo a los
creyentes? Yo, en efecto, no renunciaría a la supervivencia
del alma, a no ser que alguien, como Heracles, arrancando
el trípode de la Pitia, quitara y destruyera el oráculo. Pero
mientras profetice también entre nosotros cosas tales como
dicen que vaticinó a Córax el de Naxos, no es piadoso reco-
nocer la muerte del alma.»

Y Patrócleas me preguntó «¿Y cuál es esa profecía o quien es ese 'cuervo'[105]? porque a mí me resultan extraños el asunto y el nombre mencionado».

---

[103] *Ilíada* VI 146-149.

[104] Los jardines de Adonis eran recipientes de barro donde las mujeres plantaban semillas de crecimiento rápido. Cuando se celebraban los funerales del dios se colocaban en las fuentes y pronto morían. Cf. Teócrito, *Idilio* XV; Bión de Esmirna, *Lamentación por Adonis. Idilio* I [Gow]. Véase también Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.* I, pág. 19 y II, pág. 3, para el dicho.

[105] Juego de palabras entre el nombre de Córax y el cuervo (*kórax*), ambas palabras son homófonas y sólo se distinguen por la mayúscula en la ortografía tardía.

«De ningún modo», dije, «pero yo tengo la culpa por utilizar el mote en lugar del nombre. En efecto, el que mató E
en la batalla a Arquíloco se llamaba Calondas, según parece, pero tenía de sobrenombre Córax. Primero fue expulsado por la Pitia, al haber dado muerte a un hombre consagrado a las Musas. Después, tras usar de súplicas y ruegos y dirigir un discurso de defensa, se le ordenó marchar a la morada de Tétix para hacer sacrificios de expiación por el alma de Arquíloco. Esta morada era el Ténaro. Pues afirman que allí, cuando llegó con su escuadra Tétix el Cretense, fundó una ciudad y se estableció cerca del Pasaje de las Almas. De forma parecida también, el oráculo ordenó a los espartiatas F
que se propiciaran el alma de Pausanias[106]. Fueron llamados de Italia los evocadores de almas y, después de hacer un sacrificio, lograron apartar del templo su fantasma».

18. «Pues bien, uno solo es el argumento», dije, «que asegura al mismo tiempo la providencia de Dios y la pervivencia del alma humana, y no es posible admitir uno y suprimir el otro[107]. Y si el alma existe después de la muerte es natural que reciba honores y castigos. Pues combate como 561A
un atleta durante su vida, pero cuando ha luchado hasta el fin consigue lo que merece[108]. Pero los premios o castigos que recoge, cuando está allí sola consigo misma, por su vida anterior, no son nada para nosotros, los vivos. No nos lo creemos y nos pasan inadvertidos. En cambio, los que llegan a través de sus hijos o de su familia, al hacerse eviden-

---

[106] Cf. nota 69.

[107] Esta prueba moral ha sido extraída del *Fedón*.

[108] El símil del alma y el atleta tiene su origen en Platón, cf. *Fedro* 256b-d, y *Rep.* 621c. Plutarco los emplea también en *De genio Socratis* 593D-E y 593F-594A, en *De facie in orbe lunae* 943D, y en *Non posse suaviter vivi secum dum Epicurum* 1105C.

tes para los de aquí, apartan del mal y desaniman a muchos malvados. Porque no hay castigo más vergonzoso ni más lamentable que contemplar a los propios familiares sufriendo males por su causa. Si el alma de un impío y transgresor de la ley pudiera, después de la muerte, ver no sus estatuas
B derribadas o sus honores abolidos, sino a sus hijos, a sus amigos, a su propia familia, sumidos en el mayor infortunio por su culpa y pagando su castigo, nadie le podría persuadir, por todos los honores de Zeus, a ser nuevamente injusto y licencioso. Y yo puedo hacer incluso un relato por haberlo oído recientemente, pero temo que os parezca un mito[109]. Pues prefiero atenerme a lo que es verosímil».

«En modo alguno», dijo Olímpico, «expón tu historia».

Y al insistir los demás en lo mismo, les repliqué: «Dejad que conceda a la historia su verosimilitud. Después, si os parece, nos ocuparemos del mito, si es que es un mito».

C **19.** «En efecto, Bión[110] afirma que Dios, al castigar a los hijos de los malvados, resulta más risible que un médico curando por la enfermedad del abuelo o del padre a sus hijos o nietos. Pero de algún modo los hechos son diferentes. Pues el tratamiento dado a uno no cura la enfermedad a otro y nadie, enfermo de la vista o de fiebres, obtuvo una mejoría por ver a otro cubierto de ungüentos o emplastos. En cambio, los castigos de los malvados se hacen ante todos porque es misión de
D la justicia, cuando alcanza su fin según la razón, contener a unos mediante el castigo de otros. Pero la comparación de Bión le pasó inadvertida al mismo filósofo en donde se ase-

---

[109] Plutarco vacila al pasar del relato al mito, del mismo modo que Simmias en el *Gen. Socr.* 589F; en cambio, Sila, en el *Fac. Lun.* 941A, está deseando narrar su historia maravillosa. Para la oposición *mŷthos/lógos* véase PLATÓN, *Gorgias* 523a.

[110] Bión de Borístenes, filósofo cínico del s. II a. C.

meja a nuestra investigación. Por ejemplo, un hombre que contrae una enfermedad grave, aunque no incurable, abandona después su cuerpo al padecimiento por debilidad y dejadez y muere. Su hijo no parece enfermo, sino que solamente presenta cierta predisposición a la misma enfermedad. Un médico, un familiar, un entrenador o un buen amo, al enterarse, le impone una dieta severa y le quita guisos, pasteles, bebidas y
mujeres. Y recetándole medicamentos continuamente y con E
ejercicios de gimnasio dispersa y ahuyenta el pequeño germen de una gran enfermedad, al no permitir su desarrollo.

¿Y no aconsejamos del mismo modo a todos los hijos de padres o madres enfermizos prestar atención a su salud, usar precauciones, no descuidarse y, por el contrario, rechazar enseguida el comienzo del mal mezclado en su sangre, previniéndolo cuando todavía es fácil de remover y expulsar?»

«Ciertamente», dijeron.

«Pues bien», dije yo, «no actuamos de manera rara sino necesaria, y no risible sino provechosa cuando a los hijos de epilépticos, biliosos o gotosos les recomendamos ejercicio físico,
dieta y medicación, no porque estén enfermos sino para que no F
lo estén. Pues, el cuerpo nacido de un cuerpo enfermo no merece castigo, sino tratamientos y cuidados. Y si alguien, porque suprime los placeres y exige sufrimiento y esfuerzo, los califica de castigo por cobardía y blandura, hay que mandarle a paseo. Entonces, si es justo curar y cuidar un cuerpo nacido de otro
viciado ¿se debe permitir que en un joven una semejanza heredi- 562A
taria en el vicio germine y se críe con su carácter, y aguardar y esperar hasta que, desbordada, se haga patente en las pasiones

y muestre el fruto maligno del alma

como dice Píndaro[111]?».

---

[111] Píndaro, frag. 211 Snell.

20. «¿O en esto Dios no es más sabio que Hesíodo, cuando exhorta y prescribe

no sembrar la progenie a la vuelta de un triste funeral,
sino del convite de los inmortales[112]

y ya que con el nacimiento se recibe no solo vicio y virtud, sino también tristeza, alegría y toda clase de pasiones, impulsa a los hombres a engendrar mientras se sienten alegres, placenteros y relajados? Sin embargo, ya no es función de
B Hesíodo ni de la sabiduría humana sino de la divina discernir y distinguir la semejanzas y diferencias antes de que se hagan patentes, como grandes crímenes, por el impulso de las pasiones. Pues las crías de los osos, de los lobos y de los monos manifiestan en seguida sus caracteres herditarios sin envolturas ni fingimientos. Pero la naturaleza humana, asimilando costumbres, criterios y leyes, oculta lo malo e imita muchas veces lo bueno. De este modo, o borra y hace desaparecer totalmente la mancha congénita del mal o la hace pasar inadvertida por mucho tiempo, envolviéndola en la
C hipocresía como en un manto. Y nos pasa inadvertido a nosotros, quienes percibimos difícilmente la maldad bajo el golpe o el mordisco, por así decir, de cada uno de estos crímenes. Al contrario, creemos en una palabra, que sólo se vuelven criminales cuando delinquen, licenciosos cuando manifiestan su desenfreno y cobardes cuando huyen. Del mismo modo cualquiera podría creer que a los escorpiones les sale el aguijón cuando pican y a las víboras el veneno al morder, pensando con absoluta simpleza. Pues cada criminal no nace y se manifiesta como tal al mismo tiempo, pero
D posee desde el comienzo la maldad; así el ladrón aprovecha la ocasión y la facilidad para robar, el tirano para transgredir

[112] Hesíodo, *Trabajos y Días* 735 ss.

la ley. Dios no desconoce, sin duda, la disposición y la naturaleza de cada uno, porque de suyo conoce mejor el alma que el cuerpo. Y no aguarda, para castigar, a que la violencia surja en las manos, la impudencia en la voz, el desenfreno en el sexo. Pues no se defiende del agresor por sufrir un daño, ni se encoleriza forzado por el ladrón ni odia al adúltero como si recibiera injuria. Por el contrario, castiga muchas veces al adúltero, al ambicioso, al criminal con vistas a su curación, suprimiendo el vicio, como una epilepsia, antes de que se manifieste.»

21. «Hace poco nos irritábamos por el lento y tardío castigo de los culpables, pero ahora acusamos a Dios de E
disminuir, incluso antes de la comisión del delito, las propias facultades y disposición de algunas personas.

Desconocemos así que frecuentemente es peor y más temible el futuro que el pasado, lo oculto que lo evidente, al no poder conjeturar las causas por las que es mejor dejar a unos cometer el mal y a otros, en cambio, detenerlos incluso cuando todavía lo están maquinando. Del mismo modo, a ciertos enfermos, sin lugar a dudas, no les sientan bien algunos medicamentos, pero aprovechan a otros que, aun no estando enfermos, se encuentran en una situación más peligrosa que aquéllos. Por esto ni siquiera todos F

los pecados de lo padres sobre los hijos
los envían los dioses[113].

Y si nace un hombre bueno de un hombre malo, como si nace una persona sana de otra enferma, en él remite el castigo familiar, emancipado del vicio en cierto modo. Pero quien recibe las dolencias a semejanza de su familia enfer-

[113] Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, Eur., frag. 980, ya citado en 556E.

ma debe aceptar, sin duda, el castigo del mal como deudas de una herencia. Pues ni Antígono pagó su culpa por Deme-
563A trio[114], ni de entre los antiguos las pagaron Fileo a causa de Augias[115] o Néstor por Neleo[116] (y ellos eran buenos pero hijos de padres malos). Pero en cuantos la naturaleza quiere y admite los rasgos familiares, la justicia persigue la semejanza en el vicio. Así, las verrugas, los lunares, los angiomas de los padres, borrados en los hijos, reaparecen más tarde en nietos y nietas. Una mujer griega que tuvo un hijo negro e iba a ser juzgada por adulterio, descubrió ser de raza etiópica en cuarta generación[117]. De los hijos de Pitón de Tisbe, que ha muerto recientemente y a quien se dice emparentado con los Espartos[118], uno lleva en el cuerpo la señal
B de una lanza, al reaparecer al cabo de tanto tiempo la marca de familia surgiendo como de un abismo. Así, muchas veces, las primeras generaciones ocultan y sumergen rasgos y pasiones del alma pero después la naturaleza, en otros des-

[114] Demetrio Poliorcetes, padre de Antígono Gonatas, rey de Macedonia.

[115] Fileo, hijo de Augias, actuó como juez de su padre cuando no quiso pagar a Heracles por la limpieza de sus establos —uno de los doce trabajos encomendados por Euristeo bajo las órdenes de la diosa Hera—. Augias, irritado por el fallo contrario a sus intereses, desterró a su hijo. Heracles le recompensó haciéndole rey de la Élide.

[116] Néstor, hijo de Peleo y rey de Pilos, según el mito, no quiso participar con su padre y hermanos en el robo de los rebaños de Heracles. Neleo fue muerto por éste y Néstor llegó así al poder.

[117] Aristóteles, *Hist. Anim.* VII 6 (586a2-4), cuenta esta historia de otro modo: ella cometió el adulterio con un negro y fue su nieta la que nació negra. En *Repr. de los anim.* I 18 (722a9), lo cuenta de una mujer de la Élide cuya hija tuvo asimismo un hijo negro.

[118] Los «Espartos», es decir, «sembrados», eran los descendientes de los guerreros surgidos de los dientes del dragón que sembró Cadmo. Según Dión Crisóstomo, *Discursos* IV 23, llevaban una marca en el hombro en forma de lanza.

cendientes, hace brotar y devuelve lo hereditario en vicio y en virtud.»

22. Cuando dije esto, guardé silencio y sonriéndose Olímpico me dijo: «No te felicitaremos para no parecer que renunciamos al mito, por haber ofrecido tu exposición una demostración suficiente. Sólo daremos nuestro juicio tras haber escuchado aquella otra historia». Y yo hice así mi relato: «Un hombre de Solos, pariente y amigo de aquel Protógenes[119] que estuvo aquí con nosotros, tras haber vivido C
con gran desenfreno la primera parte de su vida, perdió a consecuencia de ello rápidamente sus bienes. Entonces por algún tiempo la necesidad hizo de él un miserable. Persiguiendo con arrepentimiento rehacer su fortuna le sucedía los mismo que a los libertinos, quienes no conservan a sus mujeres mientras las tienen, pero, una vez que las abandonan, intentan de nuevo seducirlas cuando están unidas a otros. No se apartaba de vicio alguno que le condujera a goce o provecho y no consiguió así una gran fortuna pero sí la mayor fama de bellaquería en poco tiempo. Pero le dio la peor fama una respuesta del Oráculo de Anfíloco[120]. Él, al D
parecer, envió a preguntar al dios si le iría mejor el resto de su vida. Éste le respondió que sería más feliz cuando muriera.

Y en cierto modo esto le ocurrió no mucho tiempo después. Pues al caerse de una altura sobre el cuello, aparente-

---

[119] Este Protógenes es para K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, col. 31, el gramático Protógenes de Tarso que en *Quaest. Conviv.* interviene varias veces. También en *Amatorius* 749B, aparece relacionado con Plutarco por lazos de hospitalidad.

[120] Anfíloco, el hijo del adivino Anfiarao, fundó un oráculo en Malos de Cilicia —cerca por tanto de Solos—, que todavía existía en tiempos de Plutarco por lo que nos informa este pasaje y *Def. orac.* 434D.

mente murió, aunque no de heridas sino sólo por el golpe. Al tercer día ya en los mismos funerales revivió [121]. Recuperando rápidamente sus fuerzas y sus sentidos dio un cambio increíble a su vida. En efecto, los cilicios no conocieron por ese tiempo a otro más justo en sus tratos ni más piadoso con los dioses, ni tampoco más duro con los enemigos y firme
E con los amigos. Hasta tal punto fue el cambio que quienes se encontraban con él deseaban oír la causa de su trasformación, por pensar que una reforma en tal carácter no había ocurrido al azar. Lo que era verdad, como él mismo contaba a Protógenes y otros amigos igualmente estimables».

23. «En efecto, cuando su entendimiento [122] se separó del cuerpo, se sintió bajo el cambio como se sentiría en el primer momento un timonel al verse lanzado del barco al abismo del mar [123]. Después, tras haberse elevado un poco, le pareció que su ser entero respiraba y miraba todo alrede-
F dor abriéndose su alma como un solo ojo [124]. No veía nada de lo anterior, solamente estrellas inmensas y distantes entre sí un enorme espacio, que emitían radiaciones admirables

---

[121] El cuello tiene ya en Homero una función importante en la separación del alma y cuerpo. En Platón, *Timeo* 69e, es «el istmo y límite» entre la cabeza, donde habita la parte divina del alma, y el cuerpo, donde habita su parte mortal. Pero en el mito de Timarco, en el *Gen. Socr.* 590B, el alma sale por las suturas de la cabeza. En ambos casos, se trata de una muerte aparente. Cf. el mito de Er en Platón, *República* 614b.

[122] Como se verá más adelante (564C) *tò phronoûn* es la parte superior del alma, dentro de la división bipartita de Plutarco entre parte pensante y parte irracional, designada en ese mismo pasaje como *hē állē psyché*.

[123] Para la comparación de la parte superior del alma con un piloto se ha podido inspirar Plutarco en Platón, *Fedro* 247c. También usa este símil en *Gen. Socr.* 586A.

[124] Esta respiración más plena le ocurre igualmente a Timarco, *Gen. Socr.* 590B, al liberarse su alma saliendo por las suturas de la cabeza.

por su colorido y estaban dotadas de energía. Así, su alma derivaba levemente con la luz como una nave por el mar en calma y se movía fácil y rápidamente en todas las direcciones.

Dejando la mayor parte de los espectáculos, dijo que las almas de los muertos, cuando subían desde el fondo, formaban una burbuja de fuego al separarse el aire. Después, al 564A
romperse suavemente la burbuja salían con figura humana pero ligeras en su volumen y dotadas de movimientos diferentes[125]. Unas saltaban con ligereza asombrosa y subían en línea recta, otras giraban en círculo como husos e, inclinándose abajo y arriba, se movían en una espiral confusa y desordenada que se restablecía tras mucho tiempo y dificultades[126]. Él ignoraba quiénes eran la mayor parte de esas B
almas, pero viendo a dos o tres conocidos intentaba acercarse y hablar con ellas. Éstas, sin embargo, no le escuchaban ni estaban en sí. Enloquecidas y asustadas, huyendo toda vista y contacto, se replegaban primero en sí mismas; después, al encontrarse y reunirse con otras muchas en igual estado, se dejaban llevar por todo género de movimientos confusos, sin finalidad alguna, y lanzaban gritos inarticulados, mezclados con alaridos de lamento y terror. Se podía,

---

[125] Para la forma del alma de los muertos véase *Fac. Lun.* 945A. Aquí se reúnen dos tradiciones: la peripatética (cf. ELIANO, *Var. Hist.* II 11 [HERCHER] y la estoica (CRISIPO, *Stoic. Vet. Frag.* II 815), en la que el alma de los muertos tiene forma esférica, y la pitagórica, en la que guardan la forma del cuerpo que han dejado (DIÓGENES LAERCIO, VIII 31). En cuanto a la burbuja de fuego, éste podría ser una reminiscencia de Heráclito, venida a través del estoicismo, cf. *Comm. not.* 1084D.

[126] Las almas puras suben a lo alto, las otras se mueven con movimientos desordenados. Cf. el mito de Timarco en el *Gen. Socr.* 592A-B, donde se emplea igual vocabulario. En PLATÓN, *Timeo* 43b, se habla de los movimientos desordenados que imprime al alma la sensación.

en cambio, ver a otras arriba, en la región pura de la atmósfera[127], brillantes acercándose unas a otras en prueba de
C buena armonía y rehuyendo a aquellas almas tumultuosas. Y señalaban, al parecer, con su concentración el desagrado, y la alegría y la tolerancia con su expansión y dispersión.»

24. «Afirmaba que allí reconoció al alma de un pariente, no con seguridad sin embargo, ya que murió cuando él era todavía un niño. Pero aquella se le acercó y le dijo: «Hola, Tespesio». Y al asombrarse él y replicarle que no se llamaba Tespesio, sino Arideo, le contestó: «Antes sí, pero desde ahora te llamas Tespesio[128]. Pues no has muerto sino que has llegado aquí por decisión divina con la parte inteligente de tu alma y has abandonado en el cuerpo el resto de ella,
D como un ancla. Y que te sirva de prueba ahora y en adelante el que las almas de los muertos no tienen sombra ni pestañean[129]. Cuando oyó esto Tespesio se dedicó más a reflexionar y mirando luego a su alrededor vio que con él estaba suspendida una línea de sombras oscura, mientras aquéllos brillaban todo en torno y eran transparentes, aunque no todos de igual manera. Unos despedían un color suave y extendido uniformemente como la claridad de la luna llena. Otros estaban surcados por manchas o llagas dispersas.
E Otros tenían un aspecto totalmente extraño y abigarrado,

[127] Véase *Fac. Lun.* 943C, donde las almas buenas se purifican en la parte más suave de la atmósfera.

[128] Mientras Timarco en el mito del *De genio Socratis* tiene por guía una voz que no puede identificar con una persona, en este mito el guía es personal. En cuanto al cambio de nombre tiene éste un carácter místico entre los griegos. En las apoteosis, se cambiaba de nombre: Sémele fue llamada Tione, su hermana Ino es luego la diosa marina Leucótea.

[129] Véase *De Iside et Osiride* 370C, donde las almas de los muertos no hacen sombra. Plutarco atribuye estas creencias a los pitagóricos en *Aet. Graec.* 300C.

como las víboras de manchas negras, y alguno presentaba cicatrices[130].»

25. «El pariente de Tespesio (pues nada nos impide referirnos a las almas con su nombre de hombres) explicaba todo detalladamente. Adrastea, hija de Ananke[131] y de Zeus, es la vengadora suprema de todas las injusticias y no hay malvado que se le escape, ni grande ni pequeño, a escondidas o por medios violentos. Pues al ser tres, cada una se ocupa de un tipo de castigo como vigilante y ejecutora. La F
veloz Poine trata a quienes ya han sido castigados en y por medio de sus cuerpos con modos suaves y que a veces pasan por alto muchas faltas necesitadas purgación. En cambio, el demon entrega a Dike, tras la muerte, a aquellos cuya curación del mal es obra de mayor envergadura. Y a quienes son absolutamente incurables y ha rechazado Dike, la tercera y más severa de las colaboradoras de Adrastea, Erinis los persigue cuando van errantes e intentando escapar[132]. Con

---

[130] Véase más adelante, en 565C-D, y compárese con el «mito de Timarco», donde el colorido adquiere un papel importante en el relato de las islas (590D). El origen de este simbolismo no está claro, aunque parece oriental; en cambio, para el de las cicatrices cf. Platón, *Rep.* 611c-d, y *Gorgia* 524c.

[131] Hemos transcrito el nombre de la personificación para paralelismo con los otros personajes. Podríamos traducirlo por la *Necesidad.*

[132] Sobre el origen de estas divinidades como vengadoras hay testimonios en abundancia. Así, en Platón, *Rep.* 451a, Sócrates se dirige a Glaucón diciendo «Me prosterno ante Adrastea...», pues se consideraba a ésta como encargada del castigo de las palabras orgullosas. Igualmente en Esquilo, *Prometeo* v. 936: «los que se prosternan ante Adrastea son sabios», de lo que parece eco las palabras de Platón. Lo original de Plutarco es presentarla relacionada con las otras tres divinidades. Dike, hija de Zeus y Temis, según Hesíodo, *Teogonía* v. 90, aparece unida a Poine como vengadora en Esquilo, *Coéforas* v. 947, y con Erinis en *Euménides* 510, y *Agamenón* 1432. También aparece en el papel de vengadora en Sófocles,

procedimientos diferentes para cada uno, pero siempre lamentables y crueles, oculta y aprisiona a todos en el lugar indecible e invisible[133].

565A 'De entre los diferentes castigos', decía, 'el impuesto por Poine durante la vida se asemeja a los de los bárbaros. De igual modo que los persas arrancan y azotan los mantos y las tiaras de los castigados[134], mientras éstos con lágrimas suplican por su término, así los castigos ejecutados en bienes y cuerpos no tienen un contacto vivo ni alcanzan a la propia maldad. Por el contrario, en su mayor parte sólo se quedan en la opinión y en los sentidos'.

26. 'Pero quien llega del mundo aquí sin haber sufrido castigos ni purificación, a ése lo coge Dike con su alma al
B descubierto y desnudo, sin poder refugiarse en lugar alguno, ni ocultarse o disimular su maldad, sino totalmente visible para todos y por todas partes. Y de este modo lo muestra en primer lugar a sus virtuosos padres, si están allí, y a sus antepasados como un ser execrable e indigno. Y si éstos no

---

Áyax 1390, *Antígona* 451, *Traquinias* 808. En Eurípides, *Medea* 1389, Erinis aparece emparentada con las Harpías como divinidades del viento y que arrebatan en el aire lo que persiguen. Quizá esto se relacionaría también con el lugar de castigo, que parece situado entre la tierra y la luna, en una región etérea, aunque en Homero y Esquilo aparecen en el mundo inferior. Poine, que es citada la primera en este mito, comienza como una personificación poética. Ya la hemos visto relacionada con Dike en Esquilo y desde la época helenística se encuentran regularmente las *Poinai* junto a las Erinias. Imagen semejante usa Plutarco en el mito del *Gen. Socr.* 591B, con Moira, hija de Ananke, presidiendo a Átropo, Cloto y Láquesis.

[133] Es decir, donde no se les pueda oír ni ver. Cf. *An recte dictum sit latenter esse vivendum* 1130D-E.

[134] El castigo de Poine se compara con la costumbre persa (cf. *Reg. et imp. apophth.* 173D), de azotar las vestiduras de los castigados. Igual semblanza se encuentra en *Aud. poet.* 35E, con los castigos que sólo atañen al cuerpo y no corrigen el alma.

son virtuosos, al verlos castigados a ellos también y ser visto por ellos, paga su castigo por mucho tiempo liberándose de sus pasiones con dolores y sufrimientos que, en magnitud e intensidad, superan los carnales tanto como la realidad de la vigilia es más clara que el sueño.

Cicatrices y llagas causadas por las pasiones permanecen en unos más, en otros menos. Mira', dijo, 'esos colores abigarrados y varios de las almas. El rojo obscuro y manchado es el color de la bajeza y la codicia; el rojo de sangre y fuego el de la dureza y la crueldad. Donde el color es azul grisáceo se ha borrado con dificultad cierta incontinencia en los placeres. Si se reúne, en cambio, malignidad con envidia, emite, como las sepias[135], un violeta engañoso. En efecto, allí en la tierra la maldad del alma transformada por las pasiones y transformadora, a su vez, del cuerpo añade los colores. Aquí, el final de la purificación y del castigo sucede cuando, al borrarse esas marcas totalmente, el alma vuelve a aparecer luminosa y uniforme en su color. Pero mientras ésas permanecen, sobrevienen recaídas en las pasiones con palpitaciones y sobresaltos, que en unas apenas se manifiestan enseguida desaparecen, pero que se prolongan intensamente en otras. Unas almas, castigadas repetidas veces, recobran su estado y disposición habituales pero a otras la violencia de su ignorancia y la imagen[136] de su amor al placer las arrastra nuevamente a cuerpos de seres vivos. En efecto, por la debilidad de su razón y su pereza para la contemplación un alma se arroja al nacimiento en su necesidad de actuar. Otra, que necesita un instrumento para su desenfreno, ansia coser en una pieza deseos con placeres

[135] Para la tinta de la sepia véase *Soll. an.* 978A.

[136] En griego *eîdos*. Compárese con el *eídōlon* del *Fac. lun.* 945A, que es el alma, cuando separada de ella la parte inteligente (*noûs*), mantiene todavía impreso su *eîdos*.

y satisfacerlos mediante el cuerpo; pues allí no existe sino una sombra imperfecta y un sueño de placer que no logra su plenitud'».

27. «Tras decir esto le hizo atravesar un lugar inmenso, a su parecer, velozmente, con facilidad y sin equivocarse llevado, como por alas, de los rayos luminosos hasta que, al llegar a una sima grande y profunda[137], fue abandonado por la fuerza que le sostenía. Él veía que a las demás almas les pasaba lo mismo. En efecto, en bandadas como
F pájaros, volaban bajo, en círculos rodeando la sima, pero no osaban atravesarla. Ésta en su interior se parecía a los antros báquicos, sembrada de ramas y de verdura y flores de todos los colores[138]. Soplaba una brisa blanda y suave que traía olores admirablemente placenteros y la embriaguez que produce el vino en quienes han bebido con exceso. Las almas regaladas con los buenos olores se dispersaban y trataban amistosamente entre sí. Y el lugar en su derredor estaba lleno de transportes báquicos, de risa y to-
566A da clase de juegos y placeres. El guía dijo que Dioniso subió por aquel camino en su ascensión a los dioses y más tarde también, cuando condujo a Sémele arriba[139]. Y se

---

[137] Esta sima es como un pasadizo en forma de tubo que une cielo y tierra. Cf. *Fac. Lun.* 944B-C. El origen debe estar para ambos pasajes en PLATÓN, *Rep.* 614c, donde se trata de cuatro aberturas, dos que comunican con el cielo y dos con la tierra.

[138] Las «grutas báquicas» adornadas de flores en las fiestas de Dioniso nos son conocidas desde época helenística. Así FILODAMO, *Peán a Dioniso* (POWELL, *Collectanea Alexandrina*) hace mención de «grutas floridas» en el v. 30, aunque referidas a Eleusis, y en el v. 140 del «antro del dios». Cf. también FILÓSTRATO, *Descripciones de cuadros* 1, 14.

[139] Plutarco se hace eco en este pasaje de una leyenda menos conocida sobre la ascensión, desde el Hades, de Sémele, quien como inmortal recibe el nombre de Tione (véase nota 128). La versión más divulgada cuenta

llamaba lugar del Olvido [140]. Por esto no consintió que Tespesio, a pesar de sus deseos, permaneciera allí y lo arrastró a la fuerza, explicándole que la parte inteligente del alma se disuelve al humedecerse por el placer; la parte irracional y corporal, reanimada y reavivada, introduce el recuerdo del cuerpo. Pero del recuerdo se despierta un deseo y añoranza que arrastra al nacimiento que se llama así por ser inclinación a la tierra de un alma pesada por la humedad [141].»

cómo Sémele, fulminada por el rayo, fue conducida al Olimpo tras su muerte bien por Zeus (ARÍST., I, pág. 47 DINDORF; FILÓSTR., *Descr. de cuadros* I 14), bien por Dioniso cuando éste fue adulto (APOLOD., III 5, 3; DIOD., IV 25), pero sin mencionar el paso por esta abertura o puerta.

[140] *Lḗthē* en griego. Según las enseñanzas órficas la fuente de Lete producía el olvido en los que iban al Hades pero también bebían su agua los que iban a volver a la tierra para borrar el recuerdo del pasado. En el antro de Trofonio (donde ocurre la visión de Timarco en el *De genio Socratis*) había una fuente de Lete y otra de Mnemosine según PAUSANIAS, IX 39, 4. Una nueva relación entre Lete y Dioniso se halla en Plutarco en *Quaest. Conv.* 705B, donde cita como falsa la creencia de los antiguos de que Dioniso era hijo de Lete. Como diosa entronizada en el mundo subterráneo aparece en *De E apud Delphos* 394A. Cf. PLATÓN, *Rep.* 621a, donde describe la llanura de Lete, pero no podemos identificar ambos pasajes en su significación.

[141] PLUTARCO, en el *Gen. Socr.* 591F, muestra al demon o voz-guía indicando a Timarco cómo las almas —en figura de estrellas— salen de una sima, se sacuden niebla y obscuridad y aparecen brillantes. Hay, por tanto, una concepción negativa de la humedad respecto al alma, creencia que, al parecer, también compartían los estoicos, véase *Stoic. rep.* 1053B-C. En cambio, lo mejor será el «alma seca» de HERÁCLITO (frag. 118 DIELS) cuyo reflejo se observa en el pasaje mencionado y en otras citas que de él hace Plutarco. En cuanto al juego de palabras: *génesis* (nacimiento) igual a *neûsis epì gên* (inclinación a la tierra) también lo ha utilizado PLUTARCO, en *De anima* (frag. 177 SANDBACH, procedente de ESTOBEO).

28. «Cuando había recorrido otro tanto camino, creyó ver una gran crátera[142] hacia la que confluían corrientes,
B una más blanca que la espuma marina o la nieve, otra con el brillo de la púrpura en el arco iris, otras teñidas cada una de diversos colores, que despedían desde lejos una luz especial. Pero al acercarse, aquella crátera apareció como una sima profunda del aire ambiente, sus colores se desvanecieron y desapareció el brillo, excepto la blancura. Veía tres démones sentados, que formaban unos respecto a los otros la figura de un triángulo y mezclaban las corrientes conforme a unas proporciones[143]. El guía de Tespesio le dijo que hasta ese lugar había llegado Orfeo cuando iba tras el alma de su
C mujer pero, al errar en su memoria, había difundido entre los hombres un relato falso, que en Delfos el oráculo era en común de Apolo y la Noche. Pues Apolo y la Noche no tenían nada en común. 'Éste es', dijo, 'el oráculo común de la Noche y la Luna, que no se realiza en la tierra ni tiene en ella una sola sede, sino que anda errante por todas partes entre los hombres en ensueños y visiones[144]. Por eso los en-

[142] Crátera es el nombre de la vasija en la que los griegos mezclaban agua y vino en los simposios. De ahí el símil, que se desvanece al acercarse y verla como lo que es realmente.

[143] El esquema triangular de los démones puede tener su origen en PLATÓN, *Rep.* 617b-c: *périx dísou treîs* refiriéndose a Láquesis, Átropo y Cloto que presiden el oráculo de Ananke y que también aparecen en *Gen. Socr.* 591B-C, y *Fac. Lun.* 945D, en los mitos de Timarco y de Sila, respectivamente.

[144] Según creencias antiguas, el Oráculo de Delfos había sido primero dominio de la Noche, luego de Temis, antes de que pasara a ser dirigido por Apolo. Plutarco con esta explicación hace propaganda, como sacerdote de Apolo, de una institución tan decaída en su época, aun con el impulso proporcionado por la protección de Adriano. Las visiones recibidas en el sueño son, por tanto, de la Noche y de la Luna en cuya región están las almas purificándose, como explica el extranjero en el mito de *Fac. Lun.*

sueños, como ves, tras tomar lo simple y verdadero lo dispersan mezclado con lo engañoso y confuso'.

29. 'Ya no sé', dijo, 'si podrás ver el oráculo de Apolo. Pues la amarra del alma no da de sí ni cede hacia arriba, si- D
no que tira hacia abajo atada al cuerpo'[145]. Al mismo tiempo mientras avanzaba, intentaba mostrarle la luz del trípode[146] que, según explicó, se apoyaba en el Parnaso a través del golfo de Temis. Y aunque él deseaba verla, no la vio por su resplandor. En cambio, oyó al pasar una voz aguda de mujer que, en verso, anunciaba entre otras profecías también, al parecer, la fecha de su propia muerte[147]. Y el demon dijo que la voz era de la Sibila[148]. En efecto, ella cantaba el porvenir mientras giraba ante el rostro de la luna. El hubiera E
querido oír más cosas pero fue rechazado, como en los remolinos, por el impulso de la luna y escuchó muy poco. Entre esos vaticinios se enteró de algo respecto al Vesubio y de que Dicearquea[149] sería devorada por el fuego y así mismo oyó un versículo sobre el emperador de entonces que

[145] La amarra del alma debe relacionarse con el símil del áncora visto anteriormente en 564C. En *Gen. Socr.* 591F-592B, aparece como una atadura.

[146] Este trípode es naturalmente el trípode profético, como evidencia también la alusión al Parnaso y a Temis (véase nota 144).

[147] Es propio de estas visiones el conocer en ellas la noticia de la muerte propia. Cf. en el mito del *Gen. Socr.* 592E, donde también Timarco recibe la profecía de su próxima muerte.

[148] Las Sibilas, que procedían de Asia Menor, se han incorporado pronto a las leyendas proféticas de Delfos. Cf. en el propio PLUTARCO, *De Pythiae oraculis* 398E. Las profecías que hace aquí respecto a la erupción del Vesubio hacen pensar en Italia (Magna Grecia) y en la Sibila de Cumas. Respecto al movimiento de la luna véase *Fac. Lun.* 922C y 958F.

[149] Dicearquea es la actual Pozzuoli. La erupción a que alude Plutarco causó la destrucción de Pompeya, Herculano y Estabia en el año 79 de

...Aun siendo bueno, abandonará el poder por una enfer-
[medad»[150].

30. «Tras esto, regresaron a la contemplación de castigos. Al principio, sólo tenía ante sus ojos espectáculos tristes y crueles. Pero después Tespesio, sin haberlo esperado, se encontró con que amigos, familiares y compañeros recibían los castigos y entre atroces sufrimientos y tormentos ignominiosos se lamentaban llorando ante él. Por último, vio cómo su propio padre, lleno de estigmas y llagas, subía
F desde un foso tendiéndole los brazos[151]. Los ejecutores de los castigos no le permitían callar y le obligaban a confesar que se había mancillado al envenenar a unos huéspedes ricos y pasar inadvertido a todos en la tierra; aquí, tras quedar convicto de sus crímenes, ya había sufrido parte de los castigos y le conducían a sufrir el resto. Tespesio lleno de espanto y temor no se atrevía a suplicar ni interceder por su
567A padre y, al querer retroceder y huir, ya no vio a aquel guía benévolo y familiar. Empujado adelante por otros de aspecto espantoso —pues era forzoso atravesar aquel lugar—, veía cómo el tormento de los criminales convictos y castigados en la tierra ya no se ejercía con igual dureza, porque todavía se trataba de la parte irracional y pasional del alma. En cambio, a cuantos vivieron disimulando su maldad y con fama de virtuosos, otros ejecutores les obligaban con dolo-
B rosos esfuerzos a sacar fuera el interior del alma; entonces se contorsionaban y se doblaban de forma anormal, como se

---

nuestra era, pero no existen datos de que destruyera la ciudad por él mencionada.

[150] El emperador, como se ha visto en la «Introducción», debe ser Tito.

[151] Ahora Tespesio aparece como el ejemplo práctico de la teoría sustentada por el autor en pasajes anteriores, especialmente 561A-B, al contemplar con sus propios ojos el castigo de su padre.

vuelven del revés las escolopendras marinas al tragar el anzuelo[152].

Los verdugos exponían a algunos, tras desollarlos y desplegarlos, llenos de supuraciones y manchas, mostrando la maldad en la parte racional y superior. Contaba que vio otras almas retorcidas, como las víboras, de dos en dos y de tres en tres o más, que se devoraban entre sí por el rencor y la amargura del mal que sufrieron o hicieron en vida. Había C
también lagunas situadas unas junto a otras; la primera era de oro hirviendo; la segunda helada de plomo y la última áspera y dura de hierro. A su cargo estaban unos démones quienes, como los herreros, con sus tenazas tomaban y dejaban caer alternativamente las almas de los que delinquieron por codicia o avaricia. A quienes se habían vuelto incandescentes y diáfanos al arder en el oro, los introducían en el baño de la laguna de plomo. Y las almas, que allí quedaban fraguadas y duras como el granizo, eran transladadas D
nuevamente a la laguna de hierro. En ésta se volvían terriblemente negras y al romperse y quebrarse por su dureza cambiaban de aspecto. A continuación, las llevaban otra vez a la laguna de oro, soportando en las transformaciones, según decía, dolores terribles.»

31. «Contaba que sufrían del modo más cruel las almas que creían haber cumplido ya su condena y se veían después cogidas de nuevo. Y eran aquéllas cuya culpa había alcanzado a hijos o descendientes. En efecto, cuando al llegar uno de éstos se encontraba con un alma de aquéllas, caía encima con la rabia, la injuriaba y mostraba las marcas de sus sufrimientos persiguiéndola con sus reproches. Ésta,

[152] Esta historia es contada por Plutarco en *Soll. an.* 977B, como de la *vulpes marina*. Sobre sacar afuera el interior para ver las manchas, cf. la fábula de la zorra y el leopardo en *Animine an corp. affect.* 500C-D.

E queriendo huir y ocultarse, no podía. Pues rápidamente los verdugos corrían tras ella y la empujaban a un nuevo ciclo de castigos. Mientras, ellas se lamentaban, por conocer desde antes su pena. Y decía que muchos de los descendientes se colgaban junto a algunas como abejas o murciélagos, chillando, por el recuerdo y la rabia de lo que sufrieron por su causa[153].»

32. «Vio por último que las almas volvían a un segundo nacimiento, al ser forjadas violentamente en animales de toda índole y moldeadas por los artesanos encargados de ello.
F Éstos soldaban y juntaban unas partes con herramientas y a golpes, otras las separaban y otras, en cambio, las borraban y hacían desaparecer totalmente para adaptarlas a diferentes vidas y caracteres[154]. Apareció entre ésas el alma de Nerón que era ya fea en los demás aspectos y estaba claveteada con remaches ardientes[155]. Cuando la habían configurado ya los artesanos como una víbora nicándrica[156], en la cual iba a vivir devorando a su madre[157], brilló de pronto una gran luz y de ella salió una voz que ordenaba transformarla

[153] Reflejo del famoso pasaje de las almas de los pretendientes en la *Odisea* XXIV 5 ss.

[154] Recuérdese como, poco antes, las almas han sufrido baños de plomo, hierro y oro. Después viene el darles una configuración de animales. Plutarco refleja aquí la creencia pitagórica recibida a traves de Platón, aunque éste no habla del proceso de transformación. Véase en el mito de Er, *Rep.* 619e-620d, lo dicho anteriormente.

[155] Platón, *Fedón* 83d.

[156] Los manuscritos dan víbora «pindárica», lo que carece de sentido. Los editores del texto seguido, De Lacy y Einarson, lo han cambiado por «nicándrica», basándose en el texto de Nicandro en *Theriaca* 133 ss. donde habla de este animal. Basándose en Heródoto, III 109, propone Ziegler «índica» en lugar de lo primero.

[157] Nerón asesinó a su madre el año 59 de nuestra era.

en otra especie más pacífica, en un animal cantor de pantanos y lagunas[158]. En efecto, ya había pagado sus culpas y le debían también algún premio los dioses por haber liberado 568A
al pueblo mejor y más amado por la divinidad entre sus súbditos[159].»

33. «Pudo ver hasta ahí. Y cuando iba a volverse se llenó de terror. Una mujer de aspecto y estatura maravillosos le cogió y le dijo: 'Ven aquí tú, para que recuerdes con más detalle cada cosa' y le acercó una varita al rojo, como la que usan los pintores[160]. Otra mujer lo impidió y él, arrastrado repentinamente, como a través de un sifón[161], por un aire muy fuerte y violento, cayó en su cuerpo y abrió los ojos al pie de su misma tumba[162].»

---

[158] Probablemente una rana, como las que formando un coro dan nombre a la comedia de Aristófanes. Un cisne, como piensa Ziegler, parece un castigo insignificante si se piensa en la función mántica de esta ave (cf. PLATÓN, *Fedón* 84d-85b).

[159] Nerón concedió la libertad a Grecia el año 67.

[160] En la pintura a la encáustica. La imagen procede de PLATÓN, *Timeo* 26c.

[161] En esta lectura dudosa, De Lacy y Einarson dan la conjetura *apò thômingos* «por una cuerda». En cambio, Y. Vernière en su edición en *Les Belles Lettres* adopta la conjetura de Reiske: *dià sýringos* «a través de un sifón». Si la segunda lección es más coherente con el resto, es decir la absorción del alma por el aire violento, la primera ofrece como ventaja la relación con la cuerda o cable del alma que vimos en 566D.

[162] Podemos decir lo mismo que en el caso anterior. Parece preferible la conjetura de Wyttenbach, adoptada por Y. Vernière, *ep' autoû...* que la de los manuscritos que dan *hypó* o *apó*, lectura esta última de De Lacy y Einarson. La de *epí* se apoya en el mito de Er: *epì têi pyrâi*.

SOBRE EL HADO



INTRODUCCIÓN

A nombre de Plutarco ha llegado a nosotros un tratado *De fato* cuya autenticidad es difícilmente sostenible. En el «Catálogo de Lamprias» aparecía mencionada una obra perdida de este mismo título en dos volúmenes. Es posible que, más tarde, esta de la que ahora tratamos ocupase el puesto de aquélla por obra de algún azar, es decir, por la identificación tardía de algún copista entre ambos tratados. Es la opinión más común que el *De fato* no es fruto del ingenio plutarqueo y en este sentido se manifiestan K. Ziegler y, más recientemente, E. Valgiglio, a cuya pluma se debe una monografía en la que se estudian a fondo desde diferentes aspectos los diversos problemas que plantea este tratado[1]. Igual opinión manifiestan P. H. de Lacy y B. Einarson en la introducción al tratado en su edición de *Moralia*, en la que apunta la posibilidad de que el autor fuera un maestro

[1] Cf. K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttart, 1949, col. 89, y E. Valgiglio, *Ps.-Plutarco De fato*, Roma, 1964. Es negativo también respecto a la autoría plutarquea Weissenberger, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronaea und die pseudoplutarchische Schriften*, Straubing, 1896, págs. 33-36, con bien fundados razonamientos.

del desconocido Pisón, a quien va dirigido el estudio sobre el destino, o bien un estudiante, compañero de escuela[2].

Actualmente, sólo parece pronunciarse a favor de la autoría plutarquiana D. Babut, que no aporta para ello pruebas concretas, sino más bien admite tal posibilidad a falta de argumentos decisivos[3]. Ahora bien, hay una serie de características en esta obra, ya notadas por todos los estudiosos de Plutarco que, a nuestro juicio, son argumentos no decisivos —lo que sería osado decir—, pero sí suficientemente convincentes en contra de su autenticidad. Intentaremos dar una breve exposición de ellos.

En cuanto a la composición, este tratado se caracteriza por un gran rigor expositivo y ordenación cuidadosa de sus elementos unido a un notable afán por la definición.

Desde el punto de vista lingüístico se nota el uso de determinadas conjunciones y adverbios no frecuentes en el resto de la obra plutarquea; igual ocurre en el uso de la negación o la frecuencia del hiato, lo que es discordante con el resto de su producción. Así mismo son discordantes algunos términos, no propios de su vocabulario.

De otra parte y en cuanto a la forma expositiva del autor, nos encontramos la aridez narrativa propia del ensayo, centrado exclusivamente en un tema filosófico y la carencia, por tanto, de toda la secuencia de ejemplos y anécdotas tan cara al estilo plutarqueo. Faltan asimismo citas nominales de los filósofos que —excepto Platón— son aludidos solamente por el nombre de su escuela, lo que tampoco es práctica de la obra de Plutarco.

---

[2] P. H. de Lacy y B. Einarson, *Moralia,* VII, pág. 303 (*Loeb Class. Libr.*).

[3] Cf. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969, págs. 157 y 161 especialmente.

Hay, por último, un detalle que, aunque pueda parecer anecdótico, resulta a nuestro modo de ver muy significativo. En la dedicatoria de la obra a Pisón, el autor recuerda expresamente cómo aquél sabe su poca inclinación a escribir. Esto resulta totalmente contradictorio con la inmensa obra de Plutarco y si —como se podría argumentar— se debiera tal afirmación a ser ésta una obra de su juventud, el cambio de sus inclinaciones tuvo que ser entonces radical.

Todos estos datos y otros muchos, que sería prolijo enumerar. conducen a no poder considerar el *De fato* como obra auténtica de Plutarco. Queda pendiente entonces el problema de su autoría. Es y probablemente será muy difícil llegar a una solución en este punto. El autor de nuestro tratado parece más un maestro que un discípulo o un compañero de clase, a nuestro juicio, por cierta autoridad implícita en su dedicatoria a Pisón. De igual modo, tampoco sabemos quién era éste. Si, como opina E. Valgiglio[4], se trata de L. Calpurnio Pisón, que fue cónsul el 175 de nuestra era y protector de Galeno, tendríamos con ello una datación tardía y una prueba, como él señala, irrefutable de la no autenticidad del *De fato.*

Nos queda, pues, situarlo en el plano filosófico por los conocimientos e inclinaciones manifestadas en la exposición del tema.

En el último capítulo de este trabajo, el autor expone su teoría sobre el hado oponiendo la teoría neoplatónica a la estoica[5]. Admite a la vez el destino y la plenitud de la libertad humana gracias a la distinción realizada por él, según la cual, todo sucede conforme al hado (*kath' heimarménēn*),

---

[4] *Op. cit.*, pág. 1, n. 2.

[5] Cf. E. Valgiglio, «Il fato nel pensiero classico antico», en *Rivista di Studi Classici* XV (1967), 321.

como quieren los estoicos, pero matizándolo en el sentido de que todo está en el hado (*en heimarménēi*), pero una parte de lo que está *en el hado* no es *conforme al hado,* y pone como ejemplos lo contingente, lo posible, la fortuna y, especialmente, lo que depende de nosotros (*tò kath' hēmîn*).

Para explicar su posición recurre a la diferencia entre la ley del hado y la ley política que, si bien no suprime la libertad humana, castiga a quien infringe sus preceptos.

Respecto a la influencia de las estrellas en el destino, aunque haya seguido a Carnéades contra Crisipo en la distinción entre lo posible frente a lo necesario y entre la libertad humana y responsabilidad moral, en cambio, en la polémica sobre la astrología sigue una vía media entre los que niegan el fatalismo astral (Carnéades y los platónicos) y los que lo sostienen (Crisipo y los estoicos en general).

Platón[6] es la única fuente mencionada por su nombre expresamente y podría decirse que se mueve en el círculo del platonismo medio. También se manifiesta la influencia de Aristóteles en términos como «lo accidental» (*to symbebēkós*) y otros términos técnicos[7]. No cita expresamente a los estoicos, aunque les aluda en el 574E, y estén presentes a lo largo de su exposición

Podría concluirse, por tanto, que el *De fato* se apoya en un fundamento filosófico ecléctico con ideas platónicas, aristótelicas y estoicas que no siempre resultan armonizadas adecuadamente.

---

[6] Así, véase *Timeo* 29d-30a, 39d, 41d-e, 42d, 42d-e en 573D, 569A, 570A-B, 573D y 573F, respectivamente; *Fedón* 58a en 572C; *Téages* 129e en 574B; *Fedro* 248c en 568C; *República* 617d en 568D, para el orden de Cloto, Átropo y Láquesis, y *Leyes* 857c-d en 574A.

[7] Cf. Weissenberger, *op. cit.*, págs. 33-34.

NOTA AL TEXTO

	Loeb	Texto adoptado
570C	καθ' εἱμαρμένην	κἂν εἱμαρμένῃ (Sandbach)
571D	...καὶ ἐφ' ἡμῖν εἴρηται τὸ αὐτὸ κατ' ἄλλο λέγεσθαι.	...καὶ ἐφ' ἡμῖν εἴρηται· μὴ τὸ αὐτὸ κατ' ἄλλο λέγεται· μὴ τὸ (Schwartz) λέγεται Valgiglio por el λέγηται de E[1]
573B	οὐ μὴν καὶ κατὰ φύσιν	οὐ μὴν καὶ ἀνάπαλιν (Valgiglio)

SOBRE EL HADO

Intentaré enviarte mis puntos de vista sobre el destino en 568B
la forma más precisa y concisa posible, querido Pisón, ya que C
me lo has pedido sin desconocer mi prevención a escribir.

1. Debes saber primeramente que la palabra «hado» se dice y se entiende en dos sentidos: el uno el de actividad y el otro el de substancia.

El hado como actividad: su definición

En primer lugar, Platón describió en el *Fedro*[1] sumariamente una actividad al decir: «Ésta es la norma de Adrastea: si un alma acompañada de un dios...», y en el *Timeo*[2]: «leyes» que Dios, basándose en la naturaleza del universo, comunicó a las almas inmorta-
les; en cambio en la *República*[3], afirma que el hado es «la D
palabra de la doncella Láquesis, hija de Necesidad», explicando su opinión no en un estilo trágico sino teológico. Ahora bien, si quisiéramos verter estas indicaciones en un lenguaje más comprensible, diríamos que, en el *Fedro*, el

---

[1] PLATÓN, *Fedro* 248c.

[2] ID., *Timeo* 41e.

[3] ID., *República* 617d.

destino es una razón divina intransgredible por una causa de la que no se puede escapar; en el *Timeo*, es la ley seguida por la naturaleza del universo que dirige el acontecer; en la *República*, una ley divina conforme a la cual se relacionan los sucesos pasados y presentes con los futuros[4]. En efecto, esto es lo que realiza Láquesis, verdaderamente hija de la Necesidad, como ya antes aprendimos y sabremos después todavía mejor por las lecturas de la escuela. Éste es, pues, el hado en el sentido de actividad.

El hado como substancia

E **2.** El hado como substancia parece ser el alma total del mundo, dividida en tres partes: la parte[5] fija; la considerada errante y, en tercer lugar, la parte envolvente de la tierra que está debajo del cielo. De éstas, se llama Cloto la parte superior, la siguiente Átropo y la inferior Láquesis, quien recibe las actividades celestes de sus hermanas y las combina y reparte en la re-
F gión terrena subordinada a ella[6]. Ya queda dicho, pues, implícitamente, lo que debemos decir respecto al hado como substancia. Y de una forma resumida se ha dicho también lo que respecta a su realidad, cantidad, cualidad, orden y relación consigo misma y con nosotros. Los detalles de estos argumentos están expuestos en el segundo mito, el de

---

[4] Desde «en la *República*» hasta «con los futuros» se ha traducido el texto que los editores de la *Loeb Class. Libr.* (De Lacy y Einarson) han tomado como conjetura a partir de Calcidio, c. 144, pág. 203, 17-23 [ed. Wrobel], para rellenar la laguna existente.

[5] *Moîra* puede significar «hado» a la vez que «parte».

[6] El orden en que aparecen estas hermanas depende, como se ha visto en la «Introducción», de *República* 617c. Figuran también en Plutarco en los mitos escatológicos de *Gen. Socr.* 591B, y *Fac. Lun.* 845C, y asimismo en *Quaest. conviv.* 745C.

la *República,* y yo intenté, dentro de mis posibilidades, explicártelos[7].

Hado como actividad

3. Pero volvamos al hado como actividad, ya que respecto a él existen el mayor número de investigaciones físicas, éticas y dialécticas. Pues ya está definida su naturaleza convenientemente[8].

Su cualidad

Debemos hablar a continuación de su cualidad aunque a muchos pueda parecerles raro. En efecto, aunque las cosas que 569A
suceden son infinitas y se proyectan desde lo infinito y hasta lo infinito[9], el hado, sin ser infinito sino limitado, rodea a todas en un círculo. Pues ninguna ley ni razón ni ninguna otra cosa divina podría ser infinita. Además, deberás conocer esta afirmación al considerar una revolución completa y el tiempo en su totalidad, como dice el *Timeo,* «cuando los cursos de las ocho revoluciones, mutuamente complementadas y medidas en el circuito de lo mismo y de lo que se mueve uniformemente, llegan a la cabeza»[10]. Pues en ese tiempo, delimitado y visualizado, todo cuanto hay en el cielo y lo que nace sobre la B
tierra necesariamente por obra de lo alto, se restablecerá en lo mismo y desde el comienzo se restaurará del mismo mo-

---

[7] El primer mito aludido es el del *Fedro* 245c-256e. El segundo, el mito de Er en *República* 614b 621b parece, según estas palabras, haber sido objeto de una explicación anterior.

[8] En 568d.

[9] Al parecer se trata de una frase estoica, de Crisipo, según GERCKE (*Chrysippea,* Index, *ápeiros*).

[10] PLATÓN, *Timeo* 39d.

do y manera[11]. Pues solamente la propia disposición celeste ordenada en el todo respecto a sí misma, respecto a la tierra y a todo lo que está sobre ésta, regresará algún día a través de grandes revoluciones. Y estos ordenamientos sucesivos seguirán ininterrumpidamente unos a otros, aportando cada uno por obra de la necesidad los sucesos relativos a sí mismos. (Pero digamos para mayor claridad respecto a los su-
C cesos actuales que el escribir yo en este momento y de este modo y el hacer tú lo que haces y de esa manera no ocurre por obra de los cuerpos celestes solos, en la idea de que ellos sean causa de todo)[12]. Así pues, cuando de nuevo llega la misma causa, nosotros que hemos llegado a ser los mismos haremos las mismas cosas y de la misma manera, y así también todos los demás hombres. Y lo que viene seguidamente sucederá y se hará según la causa siguiente en orden y cuantas cosas ocurrieron en una sola y entera revolución se restaurarán del mismo modo en cada una de esas revoluciones enteras. Y ciertamente resulta evidente ya lo que decíamos, que el hado, aun existiendo en un modo infinito, no es infinito; y la advertencia de que es en cierto aspecto un círculo ha sido hecha adecuadamente[13]. Pues, al igual que el movimiento de un círculo y el tiempo que lo mide es un ciclo, así también la razón de los sucesos cíclicos podría ser considerada un ciclo.

D **4.** Y estas consideraciones han mostrado aproximadamente la cualidad del hado, excepto en el aspecto del hado en la parte y en cada cosa; ¿y cuál es la cualidad de este ha-

[11] Ésta es la *apokatástasis* de los estoicos o vuelta del universo a su estado primero. Cf. Von Arnim, *Stoic. vet. frag.* II 599, págs. 184, 35.

[12] Exclusión del determinismo; influyen los cuerpos celestes, pero también la voluntad individual.

[13] Cf. 569A.

do en lo relativo a esta clase de razón? Es, como podríamos conjeturar, como la cualidad de la ley del estado que ordena en primer lugar la mayor parte, si no toda, de sus mandatos por medio de hipótesis y después abarca, en la medida de lo posible, todo lo que conviene al estado como normas universales.

Pero ahora debemos considerar cómo es cada uno de estos dos elementos.

Universalidad del hado

De acuerdo con lo anterior, la ley del estado se ocupa, por consiguiente, del soldado distinguido, del desertor y de los demás en la misma manera, pero lo legal no lo es respecto a éste o a otro individuo sino que lo es en primer lugar respecto al caso general y se- E
cundariamente respecto a los que caen bajo éste. Y, en efecto, podríamos llamar legal a conceder honores a este soldado que se distinguió por su valor y a castigar a aquel otro que desertó, en la medida en que la ley ha sido establecida para esto, del mismo modo que los preceptos médicos o los de la gimnástica[14], por decirlo de algún modo, comprenden en potencia los casos particulares dentro de los generales. Así también, la ley de la naturaleza se ocupa primariamente de los casos generales y en segundo lugar de los particulares. Y estos últimos de alguna manera están F
determinados por el hado, ya que están codeterminados con los anteriores. Pero, quizá, alguna persona excesivamente amiga de la precisión en tales asuntos pudiera decir que los casos particulares, por el contrario, son los primarios y que el universal existe gracias a éstos —que el fin, precede a los objetos de ese fin—. Pero de esos temas habremos de tratar en otro momento. El principio, en cambio, de que el hado

[14] Sobre esta relación véase PLATÓN, *Gorgias* 464b-c.

no abarca todo de una forma clara y precisa, sino solamente lo universal, principio expresado en este punto, ocupa un lugar entre el razonamiento que va a continuación y el que
570A se hizo precedentemente[15]. Pues lo delimitado, que es propio del pensamiento divino, se considera más bien en lo universal —y tales son la ley divina y la del estado—, mientras que lo ilimitado se considera en lo particular[16].

El hado como «consecuencia de una hipótesis»

Después de esto debemos ya definir qué clase de cosas existen como «consecuencia de una hipótesis» y que el hado se encuentra entre éstas. Afirmábamos que era «consecuencia de una hipótesis» lo que no depende de sí mismo, sino que en algún modo está realmente subordinado a otro, es decir, cuanto implica una suposición seguida de su conclusión, como por ejemplo: «Ésta es la norma de Adrastea. Toda alma que acompañando al dios contemple alguna de las realidades, permanecerá sin sufrir castigo hasta la siguiente revolución y, si siempre
B puede hacerlo, quedará siempre sin daño»[17]. Tal enunciado es consecuencia de una hipótesis y, asimismo, universal. Y es evidente que el hado corresponde a este enunciado por su esencia misma y por su nombre. Pues se llama hado (*heimarménē*) por ser algo concatenado (*eiroménē*)[18]; y es una norma y ley por haberse subordinado las consecuencias a los sucesos como en la legislación de un estado.

---

[15] Cf. 569A.

[16] Véase Aristóteles, *Metafísica* III 3 (999a25 ss.): *tà dè kath' hékasta ápeira*.

[17] Platón, *Fedro* 248c, citado más ampliamente que en 568c.

[18] Esta etimología, de la que hemos pretendido dejar constancia con la transcripción entre paréntesis, se debe a Crisipo: cf. Diogeniano, citado en Eusebio, *Prep. Evang.* VI 8, 8.

Las relaciones del hado como actividad

5. A continuación debemos considerar lo concerniente al concepto de relación. Cómo es el hado respecto a la providencia, y cómo es respecto a la suerte y lo que depende de nosotros y lo contingente y otras cosas semejantes. Y en este punto debemos definir en qué aspectos es verdadero y en cuáles falso el dicho «Todo sucede conforme al hado».

El aforismo «todo sucede conforme al hado»: su análisis

Pues bien, si esta frase significa que C
todas las cosas están contenidas en el hado, deberemos reconocer que es verdad[19] (y si alguien quiere situar dentro del hado bien todos los sucesos humanos, bien los terrenales o celestes, deberemos reconocerlo por este momento). Pero si, esta frase «conforme al hado», como más bien parece, significa no todos los sucesos sino solamente los que siguen al hado como consecuencia, no deberemos decir que todo ocurre conforme al hado, ni aunque todo suceda dentro del hado[20]. Pues tampoco es legal ni conforme a la ley todo cuanto comprende la ley; así, por ejemplo, comprende la traición, la deserción, el adulterio y otras muchas D
cosas semejantes de las que nadie podría afirmar en modo alguno su legalidad, cuando yo, al menos, ni siquiera podría afirmarla de un acto de valor, del asesinato de un tirano o de alguna otra acción conveniente. Pues lo legal es lo que la ley ordena; pero si la ley ordenara tales conductas ¿cómo no

[19] El autor anticipa la exposición que hace en 574B-D, sobre la relación de la providencia segunda de los dioses astrales con el hado.

[20] Hemos elegido la corrección de Sandbach *kàn heimarménēi* para el segundo *kath' heimarménēn* que resulta incomprensible, a nuestro juicio, a pesar de todos los intentos por explicarlo de los editores de este texto en la *Loeb Class. Libr.* E. Valgiglio en su edición del *De fato* ha optado también por esta lectura.

iban a desobedecer y transgredir la ley quienes no han realizado actos de valor, ni han matado a tiranos y cuantos no han realizado acciones semejantes? ¿o cómo no va ser justo castigar a personas tales si han transgredido la ley? Por tanto, si esto es irrazonable, deberemos llamar legal y conforme a la ley solamente a lo que define la ley como aplicable a acciones de algún tipo, y solamente son determinadas por el hado y conforme al hado las acciones concordantes con las que pre-
E cedieron en la divina ordenación. De este modo, el hado comprende todos los sucesos, pero a muchos de los comprendidos en él y a casi cuantos son antecedentes no es correcto llamarlos conforme al hado.

6. Siendo así lo analizado anteriormente, debemos discutir a continuación cómo es lo que depende de nosotros y la suerte, lo posible y lo contingente y lo relacionado con éstos, ordenado en sus antecedentes y cómo ellos podrían justificarse y justificar el hado. Pues el hado comprende todo según parece. Pero no todas las cosas han de suceder ne-
F cesariamente, sino que cada una de ellas se comporta tal como viene determinado por su naturaleza.

Lo posible

Lo posible como género precede por su propia naturaleza a lo contingente; lo contingente, como materia es anterior a lo que depende de nosotros, lo que depende de nosotros a su vez, como dueño y señor, se sirve de lo contingente. Y la suerte incide en lo que depende de nosotros por la inclinación de lo contingente a uno u otro lado. Se podrían comprender estas palabras más exactamente reflexionando que todo lo que sucede y el
571A propio suceder no existen separadamente de la potencia y la potencia no existe sin una substancia. Así, por ejemplo, lo que hace el hombre, ya sea un proceso ya sea el producto de

este proceso, no ocurre sin la potencia, pero ésta se encuentra en torno al hombre y el hombre es una substancia. Gracias a la potencia, que es un intermediario, la substancia es potente, mientras que el proceso y su producto son ambos posibles. Pues bien, de estos tres, potencia, potente y posible, lo potente, como el ser, está antes de la potencia, pero la potencia es anterior a lo posible. Lo posible resulta claro así; pero podría definirse sumariamente de dos modos: de una manera general lo que sucede por su naturaleza conforme a la potencia; de una forma más estricta, esta misma definición, añadiéndole: «Cuando no existe ningún obstáculo exterior para que suceda».

Lo contingente

De las cosas posibles, unas nunca B
pueden impedirse, como los fenómenos celestes, orto y ocaso del sol y otros parecidos. Otros pueden impedirse, como muchos de los humanos e incluso muchos de los meteorológicos. Los primeros, por suceder necesariamente, son llamados «necesarios», y los que admiten su contrario son contingentes. Podríamos definirlos de este modo: lo necesario es lo posible cuyo opuesto es imposible;
lo contingente es lo posible cuyo opuesto es posible. Pues C
el ponerse el sol es la a vez posible y necesario, pero su opuesto, el que no se ponga, es imposible. En cambio, el que llueva cuando se pone el sol o el que no llueva es a la vez posible y contingente.

Lo que depende de nosotros

De nuevo, en cuanto a lo contingente puede ser tres modos, lo que es habitual, lo que es raro y, por último, lo que es en igual medida habitual o raro y lo conforme a la suerte. Es evidente cómo se oponen unos a otros. Lo habitual y lo raro se oponen recíprocamente. Y estas cosas por su naturaleza ocurren las más

veces, pero lo que es tanto habitual como raro depende de nosotros. Pues el que haga calor o frío en la canícula[21], lo que es habitual en el primer caso e inhabitual en el segundo, D ocurre en ambos casos por obra de la naturaleza. Pero pasear o no pasear y cosas semejantes, que son cada una de ellas usuales o no, dependen de la voluntad humana y, por tanto, se consideran en nuestro poder y elección. Y es más general lo que depende de nosotros, pues tiene dos aspectos, el de la pasión, la cólera y el deseo y de otra parte el del razonamiento y la reflexión, lo que podríamos llamar «conforme a elección».

Y es razonable que lo posible y *contingente* no sea, como se ha dicho, conforme al impulso y dependiente de nosotros; lo mismo no se llama de igual modo en una relación diferente. Pues respecto al futuro se llama «posible y contingente» y, en cambio, respecto al presente se llama «dependiente de nosotros» y «conforme a nuestro impulso». Y podríamos definirlo así: lo contingente es aquello por sí mismo posible y que tiene un opuesto posible; lo que de- E pende de nosotros es sólo una parte de lo contingente, la que ya está sucediendo conforme a nuestro impulso.

Por consiguiente, queda ya dicho que lo posible es por naturaleza anterior a lo contingente; que lo contingente es anterior a lo que depende de nosotros; cómo son y de dónde se originan cada uno de sus nombres y las demás cosas relacionadas con éstos.

7. Ahora debemos ocuparnos de la suerte, de lo espontáneo y de algunos otros temas que se estudian junto a éstos.

[21] Este mismo ejemplo se halla en Aristóteles, *Física* II 8 (199a2 ss.) y *Metafísica* XI 8 (1064b36 ss.).

La suerte La suerte es un cierto tipo de causa[22]. Pero entre las causas unas lo son por sí, otras son accidentales. Por ejemplo, respecto a una casa o a una nave la causa esencial es el arte de construir casas o naves, pero es accidental[23] el conocimiento de la música F o el de la geometría y todo lo que ocurre en la construcción de casas o de naves, ya sea en el cuerpo, en el alma o en lo externo. De donde resulta evidente que lo esencial es definido y uno, lo accidental ni uno ni definido; pues una sola cosa puede tener una multiciplidad e infinitud de atributos, diferentes totalmente unos de otros[24]. Sin embargo, lo accidental, cuando no se encuentra solamente en las cosas que tienden a un fin, sino en las que dependen de la elección, se llama entonces lo «propio de la suerte». Como, por ejemplo, 572A el encontrar oro cuando se está cavando para sembrar[25], u ocurrirle a uno algo o hacer algo fuera de lo habitual, cuando se huye o se persigue a alguien[26], o camina de algún otro modo[27] o solamente se vuelve no por lo que ocurrió sino por algún otro motivo. Por eso algunos escritores antiguos explicaron la suerte como una causa imprevisible y oscura para el razonamiento humano. Pero según los seguidores de Platón, que se han acercado más a ella en su estudio,

[22] Cf. Aristóteles, *Física* II 4 (195b31-33).

[23] Cf. Aristóteles, *Física* II 5 (196b24-27).

[24] Cf. Aristóteles, *Física* II 5 (196b27-29).

[25] Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* III 5 (1112a27), *Metafísica* V 30 (1025a15 ss.), de donde provienen estos ejemplos, pero también se encuentra en Demócrito, véase Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, págs. 101, 68 y 69.

[26] Cf. Aristóteles, *Física* II 5 (197a17 ss.).

[27] Cf. Aristóteles, *Física* II 5 (197b5-7 y 23). Ésta es también la definición de Demócrito, véase *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, págs. 101, 70.

B se define la suerte de este modo: es una causa accidental de las que tienen un fin que se toma por elección[28]. Sólo después añaden también lo de «imprevisible» y «oscura para el razonamiento humano». (Sin embargo según el mismo razonamiento también lo infrecuente e inesperado está comprendido en lo accidental.) Y puede entenderse con mayor exactitud cómo es la suerte, si no se ha comprendido por lo dicho anteriormente, atendiendo a las palabras del *Fedón*[29] que rezan así:

— ¿Ni aún supisteis entonces de qué modo se desarrolló el proceso? — Sí, eso sí nos lo contaron. Y nos extrañamos de que, habiendo terminado éste hacía tiempo, muriera, al parecer, bastan-
C te después. ¿Por qué sucedió así, Fedón? — Fue por una ocurrencia de la suerte, Equécrates. Pues precisamente el día siguiente del proceso fue coronada la proa de la nave que los atenienses envían a Delos.

En estas palabras no debemos oír «ocurrencia» con el mismo valor que «suceso», sino más bien como el resultado de un concurso de causas, que se dieron sucesivamente. Pues el sacerdote coronaba la nave no por Sócrates, sino por otro motivo; los jueces le condenaron por otro pero el resultado fue inesperado y tal como si hubiera sucedido por la previsión de un ser humano o incluso de seres superiores. Y respecto a la suerte basta con esto.

Lo espontáneo

D Debemos hablar a continuación de las cosas con las cuales necesariamente coexiste. Lo contingente sirve de fundamento, según se ha dicho[30], a lo que, recibiendo su nombre de ella, se llama «por suerte» y a lo que de-

---

[28] Definición de Aristóteles, *Física* II 5 (197a5 ss.).

[29] Platón, *Fedón* 58a.

[30] Cf. anteriormente 570F, 571E.

pende de nosotros. Lo espontáneo, en cambio, posee mayor extensión que la suerte porque comprende a ésta y a muchas cosas que concurren en ella en diferentes modos y ocasiones. Se llama espontáneo (*autómaton*), como dice su nombre[31], a lo que por naturaleza tiende a un cierto fin cuando no lo ha alcanzado. Por ejemplo, el frío en la canícula[32]. <Pues algunas veces el frío no sobreviene sin razón (*mátēn*) ni aisladamente (*autò*) de su causa>[33]. Pero, en líneas gene- E
rales, así como lo que depende de nosotros es una parte de lo contingente, del mismo modo la suerte es una parte de lo espontáneo. Y tomados de dos en dos, cada uno incide en el otro, así lo espontáneo en lo contingente y la suerte en lo que depende de nosotros, pero de este último no en su totalidad, sino en lo que respecta a la elección, como se ha dicho. Por eso también lo espontáneo es, a la vez, común a lo animado y a lo inanimado, mientras que la suerte es propia del hombre con capacidad de actuar[34]. Y prueba de ello es que se crea una misma cosa tener suerte y ser feliz; pero la felicidad es una clase de éxito que se halla solamente en el hombre cuando ha alcanzado su pleno desarrollo.

8. Y éstos son los elementos internos del hado: lo contingente y lo posible, la elección y lo que depende de nosotros, la suerte y lo espontáneo y lo relacionado con éstos, como el «quizás» y el «probablemente». El hado los com- F
prende a todos, pero ninguno de ellos es conforme al hado.

---

[31] Aristóteles, *Física* II 6 (197b29 ss.).

[32] Aristóteles, *Metafísica* X 8 (1064b36).

[33] En el párrafo entre paréntesis angulares se traduce una conjetura de los editores del texto de la *Loeb Class. Libr.* para una laguna de 37 letras en el manuscrito α y de 26 en el X.

[34] Aristóteles, *Física* II 6 (197b2-6).

Queda ahora hablar de la providencia ya que ella, a su vez, comprende al hado.

Providencia primaria

9. La primera y más alta providencia es inteligencia y voluntad del dios primero, benefactora de todas las cosas, y conforme a ella se ha ordenado siempre desde el principio todo lo divino del modo
573A mejor y más bello. La segunda es la de los segundos dioses que recorren el cielo. Conforme a ella sucede todo lo relativo a los mortales en forma ordenada y también cuanto se refiere a la pervivencia y salvación de todos los géneros. Y con justicia puede llamarse tercera a la providencia y previsión que compete a cuantos démones están dispuestos en la tierra como guardianes e inspectores de las acciones humanas. Y una vez que hemos visto a la providencia en su triple aspecto, aunque la primera recibe el nombre de una forma capital y especial, no vacilaríamos en afirmar, aun a riesgo de emitir opiniones contrarias a algunos filósofos, que todo lo que sucede conforme al hado sucede también conforme a la providencia y no, sin embargo, a la inversa[35].

B Unas cosas ocurren según una providencia y otras según otra, y algunas conforme al hado. Y el hado sucede absolutamente en conformidad a la providencia, pero la providencia no actúa en modo alguno conforme al hado (pero debemos entender que ahora nos estamos refiriendo a la providencia primera y superior). Pues lo que sucede en conformidad con algo es posterior a aquello a lo cual se dice conforme, por ejemplo, lo que es conforme a la ley es posterior a ella e

[35] Hemos adoptado la corrección de E. Valgiglio (véase «Nota al texto», pág. 177) por parecer más coherente con la doctrina anteriormente expuesta (569E) que identifica la ley del hado con la ley de la naturaleza.

igualmente lo conforme a la naturaleza es posterior a ésta. Así también lo conforme al hado es más reciente que el hado. La providencia superior es lo más antiguo de todo, excepto de quien es entendimiento o voluntad o ambas cosas. Y no es, como se ha dicho anteriormente[36], del padre de todas las cosas y demiurgo. Y dice el *Timeo:* C

Digamos ya por qué causa configuró el origen de las cosas y el universo aquel que lo formó. Era bueno. Y en el que es bueno no nace ningún género de envidia por motivo alguno. Al estar exento de envidia quiso que todo se pareciera a él lo más posible. Que éste es el principio esencial del origen de las cosas y del mundo lo aceptaría con toda razón cualquier hombre prudente. Pues Dios, al querer que todo sea bueno y nada imperfecto, en cuanto es posible, tomó así cuando era visible y no estaba en reposo, sino en movimiento confuso y desordenado, y lo llevó desde el desorden al orden, juzgando a éste absolutamente mejor que a aquél. No estaba permitido para quien es el mejor, ni lo está, hacer sino lo más bello[37].

Debemos pensar que esas cosas y las siguientes mencionadas, hasta las almas humanas, se han configurado conforme a la providencia primera. Y lo que dice a continuación reza así: D

Tras haber formado el universo lo dividió en un número de almas igual a las estrellas y repartió una por cada una de éstas; y tras hacerlas subir como en un carro les mostró la naturaleza del universo y les dio las leyes del hado[38].

¿Quién no ha de pensar que estas palabras muestran de una manera precisa y exacta el hado, como un cierto fun-

---

[36] Cf. 572F.

[37] PLATÓN, *Timeo* 29d-30a.

[38] *Id.* 41d-e.

damento y legislación política, apropiado a las almas humanas, cuya causa se presenta a continuación[39]?

E Y señala la segunda providencia con estas palabras:

Providencia secundaria

Tras haberles impartido todas estas normas para no ser responsable de la futura maldad de cada uno de los seres, sembró a unos en la tierra, a otros en la luna, a otros, por último, en los demás instrumentos del tiempo. Después de la siembra concedió a los dioses nuevos modelar cuerpos mortales y añadirles cuanto aún les faltaba de alma humana y de todo cuanto les acompaña; cuando ya lo habían realizado, les concedió guiar y gobernar según sus po-
F sibilidades, con la mayor belleza y bondad posible, a los seres mortales, de tal manera que no pudiesen llegar a ser causa de su propio mal[40].

Pues con estas palabras «para no ser responsable de la futura maldad de cada uno» significa con precisión la causa del hado, mientras que la función y creación de los dioses nuevos muestra la segunda providencia.

Providencia tercera

Y de algún modo parece oportuno referirse a la tercera providencia si la legislación es «para no ser responsable de la futura maldad de cada ser». Un dios, al no ser partícipe del mal, no puede necesitar ni las leyes ni el hado; cada uno de ellos siguiendo la
574A providencia del que le engrendró realiza su propia obra. Un testimonio claro, a mi parecer, y a un tiempo verdadero y mantenido por Platón, son las palabras del Legislador en las *Leyes*[41] y dicen así:

[39] En 573F.

[40] PLATÓN, *Timeo* 42d-e.

[41] PLATÓN, *Leyes* 875c-d.

Puesto que si un hombre, capaz en su naturaleza, engendrado por concesión divina, pudiera entender esto, no necesitaría para nada las leyes que le gobiernan. Pues no hay ley ni ordenamiento superior a la sabiduría, ni tampoco está permitido que el entendimiento sea obediente o esclavo de nadie; por el contrario, debe ser rector de todas las cosas si es realmente verdadero y libre en conformidad a su naturaleza.

Las tres providencias y el hado

10. Así o muy semejante es la doctrina B
que tomo de Platón. Como la providencia es triple, una, por haber engendrado el hado, lo comprende en cierto modo; otra, engendrada con el hado, está comprendida totalmente con él; la tercera, como engendrada después del hado, está contenida en él, conforme lo están lo que depende de nosotros y la suerte, según se ha dicho[42]. Pues «con quienes el poder del demon me ayuda a unirme, son esos que tú también has advertido, porque enseguida progresan», como dice Sócrates al contar a Téages solamente una norma (aunque no
de Adrastea)[43]. Pues bien, en este pasaje debemos situar la C
ayuda del demon a algunas personas conforme a la providencia tercera, y, en cambio, conforme al hado, el progresar enseguida. Está claro que todo es una cierta clase de hado.

Quizás podría parecer mucho más convincente que la segunda providencia está comprendida en el hado y, en suma, todas las cosas que suceden, si hemos distribuido correctamente[44] en tres partes el hado como substancia y si el argumento de la cadena[45] incluye las revoluciones celestes

[42] Cf. 570E.

[43] Platón, *Téages* 129e.

[44] Cf. 568E.

[45] Para los estoicos la «cadena» —de causas— significa el curso completo del cambio cósmico.

en las consecuencias por hipótesis. Pero respecto a estas
D cuestiones por lo menos yo no seguiría discutiendo si son de las que se consideran consecuencia de una hipótesis o si más bien existen juntamente con el hado, ya que el principio del hado mismo está determinado por el hado[46].

El orden de los puntos en nuestro argumento

11. Nuestro argumento, en los puntos principales, es tal como hemos dicho. El argumento contrario[47] sitúa todo no sólo en el hado, sino incluso conforme al hado. Todo concuerda con el primer principio. Lo que concuerda con el segundo evidentemente lo hace también con el primero.

Según este razonamiento, lo contingente está en primer lugar, lo que depende de nosotros en segundo y en tercero la suerte, lo espontáneo y lo conforme a ambos. Elogio, censura y las cosas congéneres ocupan el cuarto lugar y en el quinto al final de todo, las oraciones y el culto a los dioses.
E Pero el argumento «perezoso»[48] y el del «segador»[49] y el

[46] Las causas externas, designadas por los estoicos como «procatárticas» o «iniciatorias» (cf. el *prokatárchontos* del texto), estaban en el origen de la cadena del hado y, por tanto, se podían identificar con la influencia de los planetas.

[47] Alude a la teoría estoica.

[48] El argumento «perezoso» (en griego *argòs lógos*) se encuentra en Cicerón, *De fato* 12, 28, como sigue: *Si fatum tibi est ex hoc morbo conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, conualesces; item, si fatum est ex hoc morbo non conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, non conualesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet.* Cf. también Von Arnim, *Stoic. vet. frag.*, II 998, págs. 292-293.

[49] El argumento del «segador» aparece citado en Diógenes Laercio, VII 25, 44; Ammonio, en *In Arist. De Int. Comm.*, c. IX, pág. 131 [ed. Busse].

que se denomina «contrario al hado»[50] son realmente sofismas según nuestra opinión.

El orden de los puntos según el argumento estoico

Según el argumento contrario, parecería estar en lugar primero y principal el que nada sucede sin causa sino conforme a causas antecedentes; en segundo, que este universo, uno consigo mismo en espíritu y afecciones[51], es gobernado por la naturaleza; en tercer lugar, lo que además de estos puntos anteriores parece servir de testimonio: la buena fama de la adivinación entre todos los hombres, en la idea de que realmente coexiste con Dios[52]; en se- F
gundo lugar, el asentimiento de los sabios a que todo cuanto ocurre sucede conforme al destino; en tercero, esta frase tan repetida de que todo enunciado es o verdadero o falso[53].

Hemos hecho mención brevemente de estas cuestiones para mostrar en forma resumida los puntos principales del hado. Debemos examinar cada uno de estos argumentos con pruebas exactas. En otro momento nos ocuparemos de sus detalles.

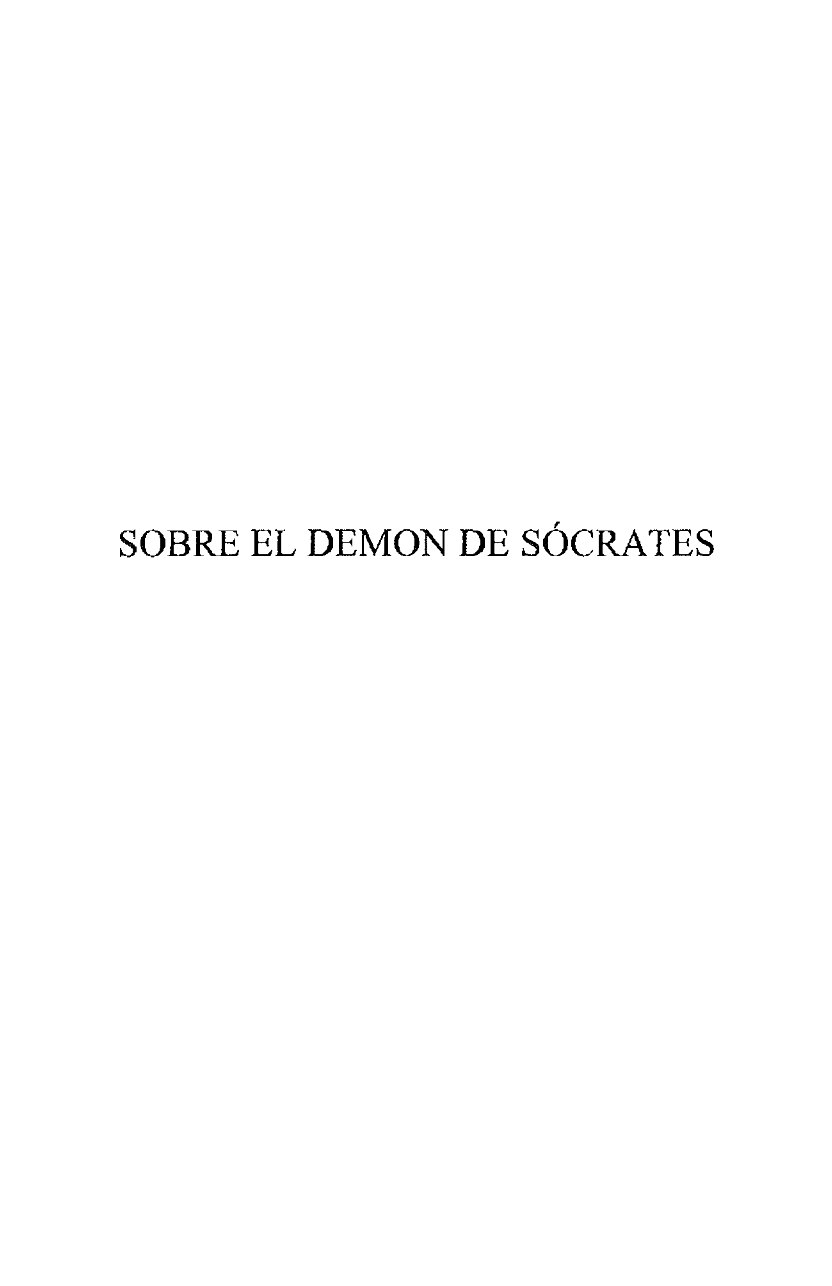
---

[50] El argumento «contrario al hado» no aparece citado por este nombre en otros autores. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III 1, pág. 171, n. 1, hace una conjetura sobre este argumento.

[51] *Sýmpnoun kaì sympathê*: respecto al primer término, para los estoicos el universo está animado por el *pneûma*, que es una substancia material que lo penetra y mantiene; cf. VON ARNIM, *Stoic. vet. frag.*, II 439-444, págs. 144-146, y 534, pág. 170. El segundo alude a la teoría estoica de la *sympátheia* según la cual, gracias a la perfecta integración de las diferentes partes del universo, cuando una sufre algo, las demás se ven afectadas por ello; cf. VON ARNIM, *ibid.*, II 473 y 475, págs. 154-156.

[52] En este razonamiento hay tres puntos: para el primero, la adivinación como prueba de la existencia del hado, cf. VON ARNIM, *op. cit.*, II 939-944, págs. 270-272; el segundo, la aquiescencia de los hombres, se encuentra en CICERÓN, *De div.* I 6 (11); por último, la dependencia de la existencia de Dios de la adivinación también se halla en CICERÓN, *ibid.* I 5 (9) y I 8 38 (82-83).

[53] Cf. VON ARNIM, *op. cit.*, II 962, págs. 279-280.



SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES

INTRODUCCIÓN

En este diálogo Plutarco no ha tomado como fondo un suceso contemporáneo ni ha construido para él una anécdota entre gente de su época [1]. El diálogo tiene lugar en Atenas en un círculo aristocrático protebano, donde se pide a Cafisias, hermano de Epaminondas, un relato de los sucesos de Tebas en el levantamiento contra la guarnición espartana de la Cadmea (379 a. C.) [2]. Éste cuenta entonces lo ocurrido y cómo los conjurados, reunidos en Tebas en casa de Simmias, empleaban su tiempo en diferentes discusiones, pero, sobre todo, en una acerca del demon socrático y de cuál era su naturaleza, una voz o un tipo distinto de signo.

---

[1] Sobre el problema de la composición de este diálogo y la coherencia entre el tema histórico y la teoría religiosa-filosófica del alma, demon-*noûs*, desarrollada por medio del mito central, véase MARK RILEY, «The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*», *Greek. Rom. and Byz. Stud.* XVIII (1977), 257-273.

[2] Véase en A. ALONI, «Osservazioni sul *De genio Socratis* di Plutarco», *MCr* X-XII (1975-1977), 233-241, la relación del episodio histórico de este diálogo con el propio PLUTARCO, en el desarrollo que de él hace en la *Vida de Pelópidas* y las otras fuentes, JENOFONTE en el libro V de las *Helénicas* y la biografía de ese mismo personaje en CORNELIO NEPOTE, fundamentalmente.

Toman parte en esta conversación diversos personajes, especialmente el ya mencionado Cafisias, Teócrito, que es adivino, Fílidas, Fidolao de Haliarto, Galaxidoro, que se muestra opuesto a las concepciones pitagóricas, Simmias, el discípulo de Sócrates, Polimnis, padre de Cafisias y Epaminondas, y Teánor de Crotona, el pitagórico, un personaje probablemente de ficción. Hay otros que intervienen en el diálogo como Carón, Hipostenidas, Clidón y Pelópidas, pero en torno al tema de fondo escénico, la rebelión de Tebas contra Esparta, que Plutarco ha debido elegir como suceso glorioso de su patria.

El tema del alma aparece repetidamente y, al ser el demon socrático el motivo central, da pie a variadas manifestaciones sobre ella. No obstante, el pasaje de mayor significación es el mito de Timarco, que no se encuentra al final del tratado como los de Tespesio y Sila en el *De sera numinis vindicta* o en el *De facie quae in orbe lunae apparet* respectivamente, coronando la obra, sino en el centro del diálogo, corroborando la teoría de Simmias.

Sobre la cronología de esta obra ningún autor se ha pronunciado definidamente, por la carencia de datos objetivos para determinarla. C. P. Jones en su artículo «Towards a chronology of Plutarch's works» (*Journal of Roman Studies* LVI [1966] pág. 70), no lo incluye —a pesar de su afinidad temática con la *Vida de Pelópidas*— porque excluye este tipo de testimonios y sólo se atiene a las referencias de Plutarco a circunstancias de su propio tiempo, sus obras anteriores y su vida. Por otra parte, tampoco es fácil datar la biografía citada. Hay una tendencia a considerar esta obra anterior al *De sera numinis vindicta*. Esto resultaría de razones internas como la de que el diálogo citado completa en su mito a éste o bien la mayor perfección del relato del mito en el *De genio* que en el *De sera* respecto a la estancia del

alma fuera del cuerpo. La primera de las posiciones corresponde a G. Soury, en su obra *La démonologie de Plutarque,* pág. 168, donde dice: «Le mythe du *De sera* (ch. 23) est, sur ce point encore, le complément indispensable du *De genio*» y más adelante, en pág. 170: «... le *De genio* comme simplement moins complet ou moins explicite et de l'enrichir a l'aide du *De sera*». Así mismo, H. von Arnim en *Über Dämonen und Mantik,* pág. 21, opina que al estar mucho mejor adoptado el relato del alma fuera del cuerpo en el mito de Timarco que en el de Tespesio, debió de utilizarse éste antes en el primero de los mitos. De ahí puede deducirse que, para ambos autores, el *De sera* fue escrito más tarde que el *De genio.* Otro argumento se basaría en el mito de Sila en el *De facie.* Para Von Arnim, en la obra antes citada (pág. 25), el mito de este último diálogo hubo de escribirse antes, porque la descripción en el de Timarco no resulta clara para quien no haya leído anteriormente el *De facie* o, por lo menos, difícil de entender. Por consiguiente, a juicio de éste el orden de composición sería primero *De facie,* a continuación *De genio* y, en último lugar, *De sera,* aunque esto sea sólo una consecuencia puramente subjetiva.

Otras razones podrían inducir a resultados diferentes, en cuanto a orden de composición, a partir del artículo de W. Hamilton, «The myth in Plutarch's *De genio*» (*Classical Quarterly* XXVIII [1934], 175-182), pero el autor, finalmente, concluye que la facilidad mayor de comprensión de la lectura de este mito a la luz del *De facie* no debe llevar a postular una composición más temprana para este diálogo.

Parece, por tanto, irresoluble hoy por hoy llegar a establecer una cronología segura de las obras de Plutarco en gran parte de los casos y en éste en concreto. Faltan criterios objetivos para poder realizar tal tarea, ya que datos como los de vocabulario, composición, etc., son de orden in-

terno y no totalmente válidos, mientras que otros —como la claridad de expresión y exposición o la ayuda a la mejor comprensión de otra obra plutarquea— son subjetivos y, de ahí, inaceptables.

Esta obra es el número 69 del «Catálogo de Lamprias».

NOTA AL TEXTO

	De Lacy y Einarson	Texto adoptado
575E	παρὰ δυσὶ τῶν ἱερῶν	παρὰ Λύσιν τὸν ἱερόν (Hermann)
580A	ἢ	εἰ (Aldina[2] de Hamburgo)
581F	φείδεσθαι	πείθεσθαι (Xylander)
585C	ἐνδέδωκε	δέδεται (Schwartz)

SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES

1. Yo recuerdo, Cafisias, haber oído a un pintor un símil atrayente sobre los que contemplan cuadros. Los espectadores profanos y no cultivados, decía, se parecen a quienes saludan de una vez a toda una asamblea, los enterados y amantes del arte, a quienes conversan en particular con cada uno de los asistentes. Pues, para unos la contemplación de las obras es inexacta y sucede bajo una impresión solamente, pero los otros distinguen con su juicio cada parte y no se les escapa nada, sin una mirada o un comentario, de lo representado bien o mal. Y en las acciones reales pienso que ocurre del mismo modo. El que es de mente perezosa se conforma con un relato si se le informa de la parte principal y del final del asunto. En cambio, el ambicioso de emulación y belleza, espectador de las obras que la virtud, como un gran arte, ha realizado, goza más bien con sus detalles, porque si el éxito tiene mucho en común con la suerte, puede observar por el contrario, en las causas y las acciones mismas pormenorizadas, los combates de la virtud contra los eventos y actos de audacia unidos a la prudencia en el peligro, provenientes de una razón que aúna oportunidad y pasión[1]. 575B C

[1] Este último párrafo es de comprensión difícil y versión dudosa dado lo corrupto del texto.

Y como sospecho que nosotros somos de esta clase de
D espectadores, cuéntanos cómo sucedió desde el principio la acción y relata la conversación que ocurrió entonces, según hemos oído, en tu presencia, porque yo no habría dudado en ir a Tebas por esto, si los atenienses no me hubieran tomado por excesivamente pro-beocio.

—Desde luego, Arquedamo, por tu enorme interés en conocer lo sucedido, debía yo poner el venir aquí a hacer este relato «por encima de cualquier ocupación», como dice Píndaro[2]. Pero como he venido por una embajada y tengo
E tiempo hasta que reciba las respuestas de la asamblea, oponerse y tratar descortésmente a tan buen amigo parece que incluso suscitaría el antiguo reproche de «odio a la discusión» contra los beocios que ya estaba desapareciendo en vida de vuestro Sócrates, ahora que nosotros nos hemos mostrado con tanto interés junto a este santo Lisis[3]. Pero mira si los asistentes están bien dispuestos a oír al mismo tiempo tantas palabras y hechos. Pues la extensión del relato no es pequeña, una vez que tú nos aconsejas incluir las discusiones.

—No conoces, Cafisias, a estos hombres. Y por cierto que merece la pena conocerlos, al ser hijos de familias bue-
F nas y conocidas en vuestra ciudad. Éste es Lisítidas el sobrino de Trasibulo y este otro Timoteo, el hijo de Conón. Ésos son los hijos de Arquino y todos los demás, como también ellos, pertenecen a nuestro círculo de amigos[4]. Así

---

[2] Píndaro, *Ístmicas* I 2.

[3] Aplíquese lo dicho en nota 1. Sobre el texto adoptado véase la «Introducción», pág. 204.

[4] Trasibulo se distinguió en la Guerra del Peloponeso, pero se hizo más famoso por su participación, en el 403, en la sublevación contra Esparta y la liberación de Atenas del dominio de los llamados Treinta Tiranos. Conón, con la victoria naval de Cnido en el 394, interrumpió el do-

que tu exposición va a tener un auditorio benévolo y amistoso.

—Está bien. Pero ¿cuál podría ser el comienzo de mi exposición para que se adaptase a los hechos que ya conocéis?

—Nosotros, Cafisias, apenas sabemos cómo estaba Tebas antes del regreso de los desterrados. Desde luego, que Arquias y Leontiades persuadieron a Fébidas para ocupar en tiempo de paz la Cadmea, que desterraron a algunos ciudadanos y a otros los contuvieron por medio del terror mientras ellos ejercían el poder ilegalmente y con violencia, lo 576A
conocemos aquí, como sabes, al haber sido huéspedes de Melón y Pelópidas, y tratarlos continuamente en el tiempo que sufrieron el exilio. Además, hemos oído también que los lacedemonios castigaron a Fébidas por haber ocupado la Cadmea y le relevaron del mando en la expedición contra Olinto y que, en su lugar, enviaron a Lisanóridas y otros dos para reforzar la guarnición de la ciudadela[5]. Supimos asimismo cómo Hismenias murió de una forma innoble inmediatamente después de su proceso, porque Górgidas comunicaba todo por carta a los aquí exiliados. Por eso te queda B

---

minio conseguido en el mar por los espartanos con Lisandro y más tarde, con ayuda persa, levantó nuevamente los Muros Largos, destruidos en el 404, tras la capitulación de Atenas como consecuencia de la derrota de Egospótamos, Su hijo Timoteo fue uno de los generales más distinguidos de la Segunda Liga Marítima Ateniense. Arquino participó junto con Trasibulo en el derrocamiento de los Treinta y contribuyó en el 403/402 a la introducción del alfabeto jónico en lugar del antiguo alfabeto ático. Por último, traduzco imperfectamente como «círculo de amigos» el término griego *hetaireia* para el que no encuentro uno castellano equivalente.

[5] La ciudadela de Tebas, la Cadmea, fue tomada de paso por el ejército espartano que se dirigía contra Olinto bajo el mando de Fébidas. Los «otros dos» son Arceso y Herípidas que aparecen después, en 598F.

sólo informamos sobre el regreso de nuestros amigos y el derrocamiento de los tiranos[6].

2. —Por aquellos días, Arquedamo, los participantes en la conspiración teníamos la costumbre de reunirnos en casa de Simmias que se recuperaba de una herida en la pierna. Nos encontrábamos allí realmente por si surgía algún asunto urgente, pero, en apariencia, ocupábamos el tiempo en discusiones de filosofía y muchas veces, para evitar sospechas, nos llevábamos a Arquias y a Leontiades, que no eran en absoluto ajenos a tal clase de ocupación. Y Simmias, al ha-
C ber vivido mucho tiempo fuera y haber viajado entre gentes extranjeras, había regresado poco antes a Tebas lleno de relatos de todo género y de historias de los bárbaros. Arquias disfrutaba oyéndolas siempre que tenía ocasión, condescendiente con los jóvenes y prefiriendo que pasásemos nuestro tiempo en discusiones a que nos ocupáramos de lo que ellos hacían.

Aquel día en el que, al oscurecer, debían venir ocultamente los desterrados a la muralla, llegó de aquí un hombre, enviado por Ferenico, a quien ninguno de nosotros, excepto Carón, conocía. Nos informó de que los desterrados más jóvenes, en número de doce, habían venido a cazar con perros al Citerón[7] con el propósito de llegar a la caída de la tarde.
D Él fue enviado por delante para anunciar esto y para conocer a quien les iba a proporcionar la casa donde se ocultarían a su llegada con la idea de encaminarse allí en cuanto lo supieran. Y como nos mostrábamos desconcertados y

[6] Los oligarcas que usurparon el poder de Tebas eran Leontiades, Arquias, Filipo e Hípates.

[7] Ferenico es uno de los conjurados con Pelópidas que tiene existencia histórica; Eumólpidas y Sámidas sólo aparecen en el relato de Plutarco. El Citerón es la montaña que forma una barrera entre Beocia y el Ática.

pensativos, el propio Carón se comprometió a proporcionarla. Y, en efecto, el hombre decidió regresar en seguida con los desterrados.

3. Apretándome la mano con fuerza y mirando hacia Carón que se acercaba, me dijo Teócrito el adivino: «Ese E hombre, Cafisias, no es un filósofo ni ha tenido, como tu hermano Epaminondas, una educación esmerada y excepcional. Sin embargo, puedes ver que naturalmente inclinado hacia el bien por las leyes, acepta voluntariamente los mayores riesgos en favor de su patria. En cambio, Epaminondas, que se cree superior a todos los beocios por haberse educado en la virtud, es débil y poco animoso ***[8] para emplearse en esta o en otra ocasión mejor, bien dotado como está por su natural y su excelente preparación».

Y le contesté yo: «Animosísimo Teócrito, nosotros ac- F tuamos según nuestro parecer. Pero Epaminondas, puesto que no nos ha persuadido, como cree mejor, a renunciar a nuestra acción, verosímilmente había de oponerse a lo que no concuerda con su naturaleza o su opinión, aún habiéndole invitado. En efecto, si un médico se comprometiera a curar una enfermedad sin bisturí o cauterio, tampoco lo aprobarías tú, a mi parecer, obligándole a cortar o quemar la parte enferma». Y como él estuvo de acuerdo, proseguí yo: «¿Acaso no le ocurre igual a Epaminondas? Él afirma que no llevará a la muerte sin juicio a ningún ciudadano, si no es forzado por una extrema necesidad, y que colaborará luchando animosamente con quienes liberen a la ciudad sin sangre fraternal ni asesinatos. Y puesto que no ha podido persuadir a la mayoría y, por el contrario, nos hemos lanza-

---

[8] Aquí hay una laguna. Renuncio a suplir el texto y traducir sobre conjetura ya que se puede seguir el sentido.

577A do por este camino, nos aconseja que le dejemos, limpio de homicidios y acusaciones, aguardar la ocasión de comportarse con justicia y utilidad. De otra parte piensa él que ni siquiera la acción va a tener un límite. Quizás Ferenico y Pelópidas se enfrentarán con los mayores responsables y criminales; Eumólpidas y Sámidas, en cambio, que son hombres de cólera ardiente y apasionados, en cuanto la noche lo haga posible, no depondrán sus espadas hasta que llenen la ciudad entera de muerte y aniquilen a muchos de sus enemigos personales».

4. Mientras yo hablaba así con Teócrito, nos interrumpió Galaxidoro[9] para anunciarnos que Arquias y Lisanóridas el Espartiata se acercaban desde la Cadmea a reunirse,
B al parecer, con nosotros. Entonces suspendimos nuestra conversación. Y Arquias, después de haber llamado a Teócrito y llevándole junto a Lisanóridas, habló en privado mucho rato, al tiempo que se apartaba un poco desde el camino hacia la falda del Anfión[10], de tal modo que nos angustiábamos por si se había producido alguna sospecha o delación, sobre la cual interrogaban a Teócrito.

En eso, Fílidas[11], a quien tú conoces, Arquedamo, y que era entonces secretario de Arquias y de los otros polemarcos, como sabía que los desterrados estaban a punto de llegar —y él formaba parte de la conspiración—, me cogió de la mano y bromeaba conmigo abiertamente, como acostumbraba, contra la gimnasia y la palestra. Entonces, cuando me apartó lejos de los demás, me preguntó si los desterrados

[9] Galaxidoro es citado por JENOFONTE, *Helénicas* III 5, 1.
[10] El Anfión era, al parecer, una colina situada al Norte de la Cadmea.
[11] Mencionado por JENOFONTE, *Helénicas* V 4, 2.

iban a llegar el día fijado y, al decirle yo que sí, me contestó:

«He acertado en prepararle hoy a Arquias la fiesta de recepción, porque con el vino y la embriaguez será más fácil presa para nuestros hombres.» C

«Perfectamente, Fílidas», le dije, «pero prueba a reunir allí a todos o a la mayor parte de los enemigos».

«No es fácil», dijo, «o más bien es imposible. Pues como Arquias espera la visita de una mujer de rango, no quiere que asista Leontiades. Por eso deberéis cogerlos separadamente en sus casas. Pues cuando Arquias y Leontiades estén a la vez prisioneros, pienso que los demás o se desterrarán dejando las cosas expeditas o permanecerán tranquilos, contentos de que se les ofrezca seguridad». D

«Así haremos», contesté. «Pero ¿qué asunto es el que les ocupa en su conversación con Teócrito?».

Y me respondió Fílidas: «No puedo decírtelo con certeza, porque casi no lo sé, pero oí algo de signos y predicciones adversas profetizadas a Esparta».

***[12] se nos acercó Fidolao de Haliarto y dijo: «Simmias os ruega que aguardéis un poco aquí. Pues se encuentra en privado con Leontiades por el asunto de Anfíteo[13] y les está suplicando que se quede, para intentar cambiar la pena de muerte de este hombre por la de destierro».

---

[12] *Aquí hay una laguna de 99-81 letras.* Habría que suplirla con algo como «Entonces volvió Teócrito con nosotros y nos dirigimos a casa de Simmias donde» para poder enlazar con lo siguiente, ya que antes los conjurados estaban en casa de Carón y ahora están en casa de Simmias, esperando a que éste los reciba.

[13] Anfíteo, ya al comienzo de la Guerra Corintia, en el 395, pertenecía al partido opuesto a Esparta en Tebas. No conocemos su suerte posterior tras la liberación de la prisión (598B).

E 5. «En buen momento has venido y como llamado a propósito», dijo Teócrito. «Pues yo quería informarme de cuáles eran los hallazgos y cuál el aspecto total del sepulcro de Alcmena[14], cuando fue abierto en vuestro país, si es que tú te encontrabas allí cuando Agesilao dispuso transportar los restos a Esparta».

«Yo no estuve allí», respondió Fidolao, «y por haber manifestado mi descontento e irritación contra mis conciudadanos me vi abandonado de ellos. Pues bien, ningún resto del cadáver se encontró en la tumba y sólo una piedra[15].
F Había además una pulsera de bronce no muy grande y dos ánforas de barro que contenían tierra, solidificada y petrificada por el tiempo. Delante de la tumba yacía una tablilla de bronce con muchas letras extrañas por su gran antigüedad. Ninguna de ellas podía leerse, aunque aparecieron claramente cuando se lavó el bronce. Pero los caracteres eran de un tipo particular y propio de extranjeros, semejantes a los egipcios. Por eso, Agesilao, según dijeron, envió copias al Rey con la petición de que se mostrasen a los sacerdotes por si pudieran interpretarlas. Pero sobre esto quizás podría referirnos algo Simmias, ya que se encontraba en aquel
578A tiempo en Egipto con los sacerdotes por sus investigaciones de filosofía. Los de Haliarto piensan que la gran esterilidad y el desbordamiento del lago no fueron accidentales, sino que la ofensa hecha a la tumba terminó por alcanzar a quienes permitieron su excavación».

---

[14] Alcmena, esposa de Anfitrión, tuvo a Heracles de su unión con Zeus. Tras la muerte de su esposo casó con Radamantis y su tumba se mostraba junto a la de éste en Haliarto. No hay noticias en ningún otro lugar sobre esta disposición de Agesilao.

[15] Sobre la desaparición del cuerpo y su substitución por una piedra véase PAUSANIAS, IX 16-17.

Y Teócrito tras una pequeña pausa contestó: «Ni siquiera los propios lacedemonios, al parecer, van a escapar de la venganza de la divinidad como lo manifiestan los prodigios sobre los que nos consultaba hace poco Lisanóridas. Ahora parte hacia Haliarto para cubrir nuevamente la tumba y hacer libaciones en honor de Alcmena y Aleo[16], conforme a cierto oráculo, aunque ignora quién era este Aleo. Cuando B regrese, va a investigar cuál es la tumba de Dirce[17] que es desconocida de los tebanos, excepto de quienes han sido hiparcos[18]. En efecto, quien deja el cargo de hiparco conduce a su sucesor y se la muestra de noche, ambos solos. Tras hacer sobre ella ciertos ritos sin fuego, de los que borran y hacen desaparecer las señales, se marchan separadamente en la oscuridad. Y yo, Fidolao, alabo su preocupación por los ritos pero creo que no van a encontrar fácilmente el lugar de la tumba. Pues la mayoría de los que fueron hiparcos legalmente, están desterrados, o más bien todos, excepto Górgidas y Platón, de quienes ni se atreverían a pedir informa- C ción, porque los temen[19]. Y los que ahora gobiernan en la

[16] Los de Haliarto identificaban a este Aleo con Radamantis. Cf. *Vida de Lisandro 28*, 4.

[17] Dirce fue, según la leyenda más difundida, esposa de Lico, rey de Tebas. Por haber perseguido cruelmente a la sobrina de su marido, Antíope, amada de Zeus, más tarde los hijos de ésta, Zeto y Anfión, la ataron a un toro salvaje que la arrastró hasta producirle la muerte —asunto que inspiró el famoso grupo escultórico conocido como Toro Farnesio que se halla en el museo de Nápoles—. Después arrojaron su cuerpo a un barranco en la parte occidental de la Cadmea, por lo que el riachuelo que transcurría por él recibió este mismo nombre.

[18] Se llamaba hiparco en Tebas, como en otros lugares de Grecia, el comandante de la caballería elegido anualmente.

[19] Górgidas fue beotarca el año 379 y fundó el Batallón Sagrado. De este Platón no hay otras noticias.

Cadmea han recibido la lanza y el sello sin saber nada de los actos rituales ni de la sepultura».

6. Mientras hablaba así Teócrito, salió Leontiades con sus amigos. Nosotros entramos y saludamos a Simmias, sentado en su cama muy pensativo y entristecido, a mi parecer, por no haber obtenido su petición. Y mirando hacia todos
D nosotros dijo: «Heracles ¡Qué personas tan salvajes y bárbaras! Desde luego ¿no tenía toda la razón en su respuesta Tales el antiguo? A su regreso, tras largo tiempo fuera de su país, a los amigos que le preguntaban por lo más extraordinario que hubiera conocido les contestó: «Un tirano viejo»[20]. Pues incluso quien no ha recibido ningún daño, molesto por la crueldad y dureza de su trato, llega a odiar tales dominaciones ilegales e irresponsables. Pero de estos asuntos quizás se ocupe Dios. ¿Conocéis, Cafisias, quién es el extranjero que ha llegado a vuestra casa?».

«No sé de quién hablas», dije yo.

«Sin embargo», me respondió, «afirma Leontiades que fue visto junto a la sepultura de Lisis[21] de pie, por la noche,
E un hombre, impresionante por el número y la calidad de su acompañamiento. Habían acampado allí sobre jergones, porque aparecieron unos camastros de sauzgatillo y tamarisco y, además, restos de ofrendas quemadas y libaciones de leche. Y al amanecer preguntaba a quienes encontraba si podría encontrar en la ciudad a los hijos de Polimnis».

«¿Y quién podrá ser el extranjero?» contesté. «Pues por lo que dices parece hombre importante y no un particular.»

---

[20] Esta anécdota del filósofo Tales de Mileto aparece también en *Septem sapientium convivium* 147B.

[21] El pitagórico Lisis es un personaje histórico. Asimismo, es real su estancia en Tebas como maestro de los hijos de Polimnis. En el capítulo 13, se narran los hechos que condujeron a Lisis al destierro desde Metaponto.

7. «No lo es sin duda», dijo Fidolao, «y cuando llegue lo recibiremos. Pero ahora, Simmias, infórmanos algo más, si lo sabes, sobre las letras que recientemente nos preocupaban. Pues dicen que los sacerdotes de Egipto pueden inter- F
pretar las letras de la tabilla que Agesilao nos quitó al destruir la tumba de Alcmena».

Y Simmias, haciendo memoria, en seguida contestó: «No conozco esa tabilla, Fidolao, pero Agetóridas el espartiata[22] trajo un largo escrito de parte de Agesilao a Menfis para Conufis[23] el profeta, con quien entonces discutíamos de filosofía Platón, Elopio de Pepareto[24] y yo mismo. Y vino con el encargo y ruego del Rey a Conufis de que, si interpretaba los escritos, se los enviara rápidamente con su traducción. Tras haber examinado por tres días toda clase de caracteres en los libros antiguos dio su respuesta al Rey y 579A
nos la explicó a nosotros. Aquel escrito ordenaba realizar un concurso en honor de las Musas; los caracteres eran los propios de la escritura usual en el reinado de Proteo[25] y los conocía perfectamente Heracles, el hijo de Anfitrión. Sin embargo, el dios instruía y aconsejaba a los helenos, por medio del escrito, para que vivieran en paz y tranquilidad; que compitieran siempre con la filosofía como instrumento y que decidieran sobre la justicia, deponiendo las armas, con ayuda de las Musas y de la razón. Pensábamos nosotros entonces que Conufis tenía razón y más aún cuando, a nues-

---

[22] Personaje desconocido.

[23] Conufis de Menfis aparece también en el *De Iside et Osiride* 354E.

[24] Otro personaje del que no sabemos nada. Pepareto es una isla situada al noroeste del extremo norte de la isla de Eubea.

[25] Proteo es el legendario rey de Egipto, que acogió a Helena en Menfis: Helena nunca habría estado en Troya y de Egipto la recoge Menelao. En cuanto a este rasgo de Heracles, parece corresponder a la figura del Heracles cínico, cf. L. GIL, *Rev. Univ. Complutense* 1 (1980-81), 47 ss.

B tro regreso de Egipto, se nos presentaron en Caria unos de Delos pidiendo que Platón, como geómetra, les resolviera un extraño problema, planteado en forma de oráculo por el dios. Era el oráculo éste:

Los males presentes de los delios y de los demás helenos terminarán cuando dupliquen el altar de Delos[26].

Como los delios no podían comprender su significado y les habían sucedido cosas absurdas en la construcción del altar (pues cuando duplicaron cada uno de los cuatro lados no advirtieron que con el aumento hacían un sólido ocho veces mayor, por el desconocimiento de la proporción ori-
C ginada al duplicar las aristas), pidieron en su dificultad, la ayuda de Platón. Y él, acordándose del Egipcio, dijo que el dios se burlaba de los helenos faltos de educación, porque reprochaba nuestra ignorancia y nos ordenaba ocuparnos seriamente de la geometría. Pues no es labor ciertamente de una inteligencia pobre o de corto alcance, sino de la que ha estudiado cuidadosamente las líneas, tomar dos medios proporcionados, único procedimiento con el que puede duplicarse la figura de un cuerpo cúbico, aumentando de forma igual todas sus dimensiones. Esto podría llevarlo a cabo Eudoxo de Cnido y Helicón de Cícico[27]. Pero no debían

[26] Se trata del famoso «problema delio» o de la duplicación del cubo: los de Delos habían de construir un cubo que tuviera un volumen doble del cubo existente que formaba el altar. Véase cómo Plutarco se refiere también a ellos en *De E apud Delphos* 386E, y en *Quaest. conv.* 718E-F. Para la historia del problema puede consultarse O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike*, pág. 75, y A. Szabó, *Les Débuts des Mathématiques Grecques*, pág. 106.

[27] Eudoxo de Cnido, contemporáneo de Platón, pero algo más joven, fue especialmente sobresaliente por sus conocimientos matemáticos y de astronomía. Helicón de Cícico fue discípulo de Eudoxo y de Platón.

pensar que el dios deseaba esto, sino más bien que ordenaba D
a todos los helenos abandonar guerras y discordias, cultivar a las Musas dulcificando sus pasiones por el razonamiento y el estudio y, por último, convivir sin causarse mutuamente ofensas, sino beneficios».

8. Mientras hablaba Simmias entró mi padre, Polimnis, y sentándose a su lado le dijo: «Epaminondas os ruega a todos aguardar aquí, si no tenéis una ocupación perentoria, porque desea presentaros al extranjero. Este, que es hombre de gran nobleza, ha sido enviado desde Italia por los pitagóricos con un hermoso y noble propósito. Ha venido para E
verter libaciones en la tumba del anciano Lisis a causa de ciertos sueños y visiones clarísimas, según dice. Y trae una gran suma de oro, porque piensa que debe pagar a Epaminondas la manutención de Lisis en su vejez. También está dispuesto plenamente a ayudarnos en nuestra pobreza, aunque ni lo pedimos ni lo deseamos».

Y Simmias, lleno de alegría, le contestó: «¡Me hablas de un hombre admirable y digno de la filosofía! Pero ¿por qué no se ha reunido en seguida con nosotros?».

«Como pasó la noche junto a la tumba de Lisis», dijo, F
«Epaminondas lo ha llevado a bañarse, según creo, en el Hismeno[28] y después vendrán aquí con nosotros. Pero, antes de encontrarnos, acampó junto a la tumba con la idea de coger los restos del cadáver y llevarlos a Italia, si no lo impedía algún demon». Y tras su relato mi padre calló.

[28] El Hismeno es uno de los dos riachuelos que bañaban Tebas. El otro es el Dirce del que hablamos en la n. 17. Ambos se unían al norte de la ciudad.

9. Y Galaxidoro exclamó: «¡Por Heracles! ¡Qué difícil es encontrar un hombre limpio de vanidad y superstición! Pues unos, involuntariamente, se ven presa de las pasiones por inexperiencia o por debilidad; otros, por aparentar ser seres superiores o favoritos de los dioses, divinizan sus actos y ponen por delante de lo que viene a sus mentes sueños, visiones y un montón de cosas semejantes. Esto quizá no
580A esté mal para los políticos que, acostumbrados a vivir ante un público atrevido y sin disciplina, podrán así según su conveniencia persuadir o transformar a la gente con el freno de la superstición. Pero para la filosofía tal ficción no sólo parece inconveniente sino incluso opuesta a sus pretensiones. Pues si ella pretende enseñar mediante la razón lo bueno y útil en su totalidad, al refugiarse en los dioses se aparta del gobierno de sus acciones, como si despreciara la razón, y, desdeñando la demostración, gracias a la cual se muestra
B superior, toma a la adivinación y a visiones de sueños, en los que el hombre inferior puede resultar no menos afortunado que el de mejores dotes. Por eso, Simmias, me parece que vuestro Sócrates abrazó una forma de enseñanza y lenguaje más propia del filósofo, porque eligió la sencillez y la naturalidad, por ser libres y amigas de la verdad, y dejó para los sofistas la vanidad, como mero humo de la filosofía».

Pero le replicó Teócrito interrumpiéndole: «¿Cómo es eso, Galaxidoro? ¿Es que Meleto[29] te ha convencido de que Sócrates despreciaba las manifestaciones divinas? Pues de eso le acusó ante los atenienses».

C «En modo alguno despreciaba las manifestaciones divinas», contestó, «pero como recibió la filosofía, a partir de Pitágoras y sus seguidores, llena de fantasmas, mitos y su-

[29] Meleto es uno de los acusadores de Sócrates con Ánito y Licón. Véase Platón, *Apología* 19B.

perstición, y la de Empédocles exaltada además por delirios místicos, se acostumbró a respirar fuerte ante los hechos y a perseguir la verdad con una razón sobria»[30].

10. «Está bien», dijo Teócrito. «¿Pero qué diremos, amigo mío, del demon de Sócrates? ¿Es o no una impostura? A mí, al menos, nada me parece tan grande y divino entre lo que se cuenta de Pitágoras respecto a la adivinación. Pues, tal como puso Homero a Atenea junto a Ulises «a su lado en todos sus trabajos»[31], parece haber colocado el demon junto a Sócrates, desde su infancia, una visión semejante como guía de su vida. Y ésta es la única D

Que yendo ante él le iluminaba[32]

en los asuntos obscuros e incomprensibles para una mente humana, sobre los cuales frecuentemente el demon hablaba con él, inspirando sus decisiones. Para más y mejor información debemos acudir a Simmias y a los demás amigos de Sócrates. Pero estando precisamente conmigo, cuando fuimos a visitar al adivino Eutifrón[33] —tú te acordarás, Simmias—, subió Sócrates al Símbolo[34] y a casa de Andócides preguntando y confundiendo a Eutifrón entre bromas. Y, de pronto, se quedó parado y en silencio, atento a sí mismo por E bastante tiempo. Después, dio la vuelta y se marchó por la calle de los fabricantes de cajas, llamando a sus amigos que ya se habían adelantado y afirmando que se le había presen-

---

[30] Cf. *Vida de Numa* 4, 8.

[31] *Odisea* XIII 301.

[32] *Ilíada* XX 95.

[33] Eutifrón es el adivino a quien dedicó Platón uno de sus diálogos. También aparece en el *Crátilo*.

[34] Parece que era una plaza situada al noroeste del ágora.

tado el demon. La mayor parte, entre los que me encontraba también, se volvió, sin separarme yo de Eutifrón. Sin embargo, algunos jóvenes prosiguieron su marcha, con el propósito de menospreciar así al demon de Sócrates, y se llevaron con ellos a Cárilo, el flautista[35], que había venido también a Atenas conmigo a casa de Cebes[36]. Cuando marchaban ya por la calle de los escultores, al lado de los tribunales[37], se encontraron una piara de cerdos cubierta de barro
F y tan numerosa que se empujaban unos a otros. Y como no había paso, lanzándose por medio derribaron a unos, a otros los mancharon completamente. También llegó Cárilo a su casa con las piernas y el manto llenos de barro. Por eso, siempre recórdabamos con risas el demon de Sócrates, pero asombrados al mismo tiempo de que aquel signo divino nunca le abandonaba ni se olvidaba de él.»

11. Y respondió Galaxidoro: «¿tú piensas entonces, Teócrito, que el demon de Sócrates tenía un poder singular y extraordinario y no que este hombre, habiéndose asegurado con su experiencia una porción de la adivinación común, infundía un impulso a la razón en los asuntos oscuros e inciertos? Del mismo modo que el peso de una sola dracma no mueve el fiel de la balanza, pero si se añade a un peso en
581A equilibrio inclina hacia sí el total, igualmente un estornudo, un ruido o alguna otra señal, por ser pequeña y ligera, no puede arrastrar una inteligencia sólida a la acción; en cambio, si se suma a una de las dos razones opuestas, resuelve

[35] El flautista Cárilo no aparece citado en otros textos.

[36] Cebes es, junto con Simmias, el otro discípulo tebano de Sócrates. Véase Platón, *Fedón*, 59c.

[37] Estos lugares son, como la plaza antes mencionada, mal conocidos. Estarían probablemente cerca del ágora.

la dificultad cuando se deshace el equilibrio y surgen entonces movimiento e impulso».

E interrumpiendo mi padre dijo: «Precisamente yo mismo he oído eso, Galaxidoro, a uno de la escuela megárica. Él, a su vez, le oyó a Terpsión[38] que el demon de Sócrates era un estornudo, el suyo propio o el de otros. Efectivamente, el que otro estornudara a la derecha, ya fuera delante o detrás, le impulsaba a la acción, pero si estornudaba a la iz- B
quierda, le apartaba de ella. En cambio, de sus propios estornudos, uno le confirmaba en su impulso cuando iba a iniciar la acción, el otro lo detenía e impedía cuando ya estaba actuando. Pero lo que me resulta asombroso es que no dijera a sus amigos que era un estornudo y no un demon lo que le apartaba o le ordenaba actuar. Por el contrario, tal conducta, amigo mío, la de apartarse de la acción y dejar abandonadas sus decisiones por la perturbación externa de una voz o un estornudo, en un momento determinado, es propia de un espíritu vanidoso, vacío y lleno de orgullo y no de la verdad y la simplicidad con las que, a nuestro parecer, se había manifestado este hombre auténticamente grande y superior a la mayoría. Los impulsos de Sócrates parecían C
denotar en todo una intensidad y fuerza inconmovibles, como si procedieran de un juicio y unos fundamentos rectos y firmes. Toda su vida la pasó en la pobreza voluntariamente aunque hubiera podido tener dinero de donantes que se lo habrían entregado con alegría y gusto. No se apartó de la filosofía ante tantos impedimentos y por último, cuando sus amigos se preocuparon de prepararle la salvación en el destierro, no se doblegó ante quienes insistían ni cedió ante la

[38] Terpsión de Mégara, discípulo fiel de Sócrates, aparece junto a éste en sus últimos días en el *Fedón* platónico (59c). También figura en el *Teeteto* (124a), donde Euclides de Mégara le dirige a él la narración de los hechos.

proximidad de la muerte, sino que frente a sus temores utili-
D zó razonamientos inconmovibles. No es esta actitud la de un hombre que cambia sus juicios al azar por ruidos o estornudos, sino la de quien es guiado hacia el bien por una autoridad y principio de mayor envergadura.

He oído también que comunicó a algunos de sus amigos la pérdida de las fuerzas atenienses en Sicilia[39]. Y aún antes de eso, Pirilampes[40], el hijo de Antifonte, hecho prisionero por nosotros en la persecución de Delion[41] con heridas de jabalina, cuando oyó a quienes venían de Atenas para hacer las treguas que Sócrates había regresado con Alcibíades y
E Laques bajando sobre Regista[42], le invocó muchas veces y otras tantas a sus amigos y camaradas que murieron a manos de nuestra caballería al huir con él hacia el Parnes[43], porque desoyeron al demon de Sócrates tomaron en su reti-

[39] Se refiere a la expedición del 415-413 narrada por Tucídides en los libros VI y VII. Véase también la *Vida de Nicias* 13, y la *Vida de Alcibíades* 17, sobre las predicciones desfavorables.

[40] Pirilampes fue el padrastro de Platón.

[41] Sonora derrota de Atenas por los beocios en el año 424 a. C. El lugar está situado junto al mar de Eubea, cerca de la frontera entre el Ática y Beocia.

[42] El nombre de Regista es desconocido. El pasaje está muy corrompido y De Lacy y Einarson (edición de la *Loeb Class. Libr.)* lo substituyen en su traducción por «la costa de Oropos» basándose para su conjetura en las rutas mencionadas por Tucídides, IV 96, 7. El pasaje de la retirada es contado por Alcibíades en su intervención en el *Banquete* de Platón, cuando entra borracho en casa de Agatón (221a). Laques, que fue general en la batalla de Mantinea (418 a. C.), en la cual murió, luchó en Delion como hoplita. Es también el protagonista del diálogo platónico sobre el valor al que da el título.

[43] La montaña del Parnes está a medio camino entre Beocia y Atenas. Fue, según el pasaje mencionado de Tucídides, IV 96, 7, una de las rutas de regreso utilizada por los que se retiraban desde Delion.

rada de la batalla un camino diferente del que aquél llevaba. Y creo que Simmias lo ha oído también».

«Muchas veces», dijo Simmias, «y a muchas personas. Pues por esta causa se habló no poco en Atenas del demon de Sócrates».

12. Y dijo Fidolao: «¿Qué hacemos, Simmias? ¿Vamos
a permitir que Galaxidoro con sus bromas reduzca un F
asunto de tanta importancia como es la adivinación a estornudos y ruidos? También la gente ignorante se sirve de ella en asuntos de poca monta y entre bromas. Ahora bien, cuando sobrevienen peligros más graves y acciones de mayor riesgo, se cumple aquel verso de Eurípides:

¡Nadie dice estas necedades junto a una espada![44]

Y contestó Galaxidoro: «Estoy dispuesto, Fidolao, a escuchar con vosotros a Simmias en estos temas, si él mismo oyó hablar de ellos a Sócrates, y a creerle. Sin embargo, no es difícil refutar lo que habéis dicho Polimnis y tú. Pues, del mismo modo que en medicina las palpitaciones o las ampollas son males pequeños pero indican una dolencia no tan insignificante, que para un timonel el grito de un ave marina
o el paso de una tenue nube amarillenta le señalan viento y 582A
mar picada, así, para un alma experta en adivinación, un estornudo o un ruido no tienen importancia en sí mismos, pero podrían ser indicio de un suceso más grave[45]. En efecto, en ningún arte se descuida el prever las cosas grandes por las pequeñas y las que son muchas mediante las pocas. Es como si un hombre inexperto en la escritura, al ver

[44] Fragmento del *Autólico*. Cf. NAUCK[2], *TGF*, EUR., 282, 22.

[45] Para esta clase de adivinación por ruidos *(klēdónes)* y estornudos, véase R. FLACELIÈRE, *Adivinos y oráculos griegos*, pág. 15 ss.

unas pocas letras de feo aspecto, desconfiara de que un
hombre letrado pudiera narrar con ellas grandes guerras
ocurridas a los antepasados, fundaciones de ciudades, he-
B chos y sucesos de los reyes. Si, a continuación, afirmase
que un demon había revelado y expuesto cada una de estas
cosas a aquel historiador, te daría risa la ignorancia de aquel
hombre. Mira así, no vaya a ser que también nosotros, por
desconocimiento del poder con que cada signo de la adivi-
nación se relaciona con el futuro, nos irritemos tontamente,
cuando un hombre inteligente manifiesta a partir de ellos
algo respecto a cosas oscuras, afirmando él mismo que no le
guían sus actos un estornudo o una voz sino un ser divino.
Y ahora paso a ti, Polimnis. Tú estás asombrado de que Só-
crates, quien humanizó esencialmente la filosofía por su
falta de vanidad y su sencillez, no hubiera llamado a ese
signo estornudo o ruido, sino con un estilo enteramente tea-
C tral, demon. Por el contrario, yo me asombraría, si un hom-
bre excelso en la dialéctica y el dominio de las palabras,
como Sócrates, dijera que el estornudo y no el demon le
hacía señales. Es como si uno afirmara que le hirió una fle-
cha pero no quien disparó la flecha o que la balanza mide el
peso y no quien la sostiene. En efecto, la acción no es del
instrumento sino de quien utiliza el instrumento para la ac-
ción. Y es un instrumento el signo utilizado por aquella
fuerza que da las señales. Pero, como dije antes, debemos
oír a Simmias, si tiene algo que decir, pues lo debe saber
mejor».

13. Y dijo Teócrito: «Debemos ver primero quiénes son
D los que entran, aunque creo que Epaminondas nos trae aquí
al extranjero».

Miramos entonces a la puerta y vimos entrar primero a
Epaminondas y, entre los amigos conjurados a Hismenodo-

ro, Baquílidas y al flautista Meliso[46] y luego al extranjero que venía detrás. Éste poseía una figura noble, manifestaba un carácter suave y amable e iba muy bien vestido. Pues bien, el extranjero se sentó junto a Simmias, mi hermano a mi lado y los demás cada uno donde pudo y, cuando se hizo silencio, Simmias llamó a mi hermano y le dijo: «Y bien, Epaminondas ¿Cuál es el nombre del extranjero, cómo de- E bemos dirigirnos a él y de dónde viene? Pues éste es el preliminar acostumbrado de encuentro y conocimiento».

Y Epaminondas le respondió: «Teánor es su nombre, Simmias, es natural de Crotona[47] y de los filósofos de ese país, y no deshonra la gran fama de Pitágoras. Pero ahora ha venido aquí, tras un largo viaje desde Italia, confirmando con nobles acciones sus nobles creencias».

Entonces el extranjero le interrumpió y dijo: «Y tú, Epaminondas, ¿No estás impidiendo quizá la más noble de las acciones? Pues si es noble el hacer el bien a los amigos, no es una desgracia recibir beneficios de ellos. Pues la grati- F tud, al necesitar no menos a quien la recibe que a quien la otorga, culmina en el bien gracias a ambos. Pero quien no la acepta, la deshonra, como si fuera una pelota bien lanzada que cae sin alcanzar su destino. Porque ¿qué blanco es tan grato alcanzar a quien dispara y tan penoso errar, como el de un hombre digno de recibir favores cuando uno lo busca por gratitud? Pero, en el primer caso, quien no da en el blanco fijo yerra por su causa. En cambio, quien declina tal invitación y la rehúye, ofende a la gratitud porque ya no

---

[46] Hismenodoro y Meliso son desconocidos salvo por esta cita. Baquílidas es quizás uno de los beotarcas que tenía el mando en Leuctra y que es citado por PAUSANIAS, IX 13, 7, con el nombre de Braquilidas.

[47] Teánor, es decir, «hombre de Dios». Crotona en el sur de Italia (Magna Grecia) era el lugar de residencia más importante de los pitagóricos.

puede alcanzar el fin buscado. Ya te expliqué las causas por las que vine aquí, pero deseo también contárselas a estas personas y que sean nuestros jueces.

583A Pues bien, cuando cayeron en las ciudades las sociedades pitagóricas vencidas por la revolución[48], los partidarios de Cilón[49] prendieron fuego a la casa, donde estaban reunidos en asamblea los que aún se mantenían en Metaponto, y mataron a todos juntos, excepto a Filolao y a Lisis que, jóvenes aún, se salvaron por su fuerza y ligereza a través del fuego[50]. Filolao[51] se refugió en Lucania y desde allí se puso a salvo con los demás amigos que de nuevo se habían reunido y habían vencido a los partidarios de Cilón. Sin embargo, se ignoró por mucho tiempo dónde estaba Lisis,

---

[48] Según A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, pág. 31, no hubo asociaciones pitagóricas en cada ciudad; este dato sólo aparece en Polibio, II 39, y en este pasaje de Plutarco y se debe, en su opinión, a que ellos interpretaron erróneamente a Dicearco.

[49] Cilón era el jefe del partido opuesto a los pitagóricos. La causa debío ser su expulsión del círculo pitagórico, como cuenta Olimpiodoro, *In Plat. Phaed. Comm.*, pág. 9 [Norvin].

[50] Conforme a lo expuesto en n. 48 sólo debió haber un incendio y fue en Crotona. Según la *Vida de Pitágoras* de Diógenes Laercio, VIII 39, Pitágoras huyó de Crotona y murió, tras cuarenta días sin comer, en Metaponto. En este mismo pasaje se da como a los únicos pitagóricos salvados a Arquitas de Tarento y Lisis. En Jámblico, *De vita Pythagorica* 250, se dan el nombre de Arquipo y Lisis y en Olimpiodoro, *In Plat. Phaed. Comm.*, pág. 9 [Norvin], a Filolao e Hiparco. En este mismo pasaje, dice que Filolao fue a Tebas a hacer libaciones en la sepultura de Lisis. Cómo llegó allí Lisis no se menciona. Pero según Aristóxeno, Lisis se había refugiado tras la huida de Italia en Tebas donde fue maestro de Epaminondas; sobre la inseguridad para la cronología, cf. A. Delatte, *op. cit.*, pág. 208, n. 3.

[51] Filolao es uno de los pitagóricos más significativos a finales del siglo v y comienzos del iv a. C. De él se dice que adquirió Platón algunos escritos (Diógenes Laercio, VIII 7, 85-86). Cebes le oyó en Tebas (Platón, *Fedón* 51e).

hasta que Gorgias el de Leontinos, al regresar de la Hélade a Sicilia, comunicó a Aresas con toda seguridad que se había encontrado con Lisis y que éste vivía en Tebas[52]. El mismo B
Aresas, por el deseo de verle, se propuso viajar como pudiera, pero falto de fuerzas, por la vejez y su enfermedad conjuntamente, nos encargó que trajéramos a Italia a Lisis vivo o sus restos, si había muerto. Las guerras, revoluciones y regímenes tiránicos que se sucedieron entre tanto impidieron a sus amigos cumplir esta tarea mientras estuvo vivo. Pero, cuando el demon de Lisis a su muerte nos manifestó claramente su fin y quienes lo sabían con exactitud, Polimnis, nos comunicaron los cuidados y tratos dados en vuestra casa a ese hombre; que en una familia pobre había tenido C
durante su vejez las atenciones de un rico y que había partido feliz, considerado como un padre por tus hijos, fui enviado yo, joven y solo, por otros muchos de edad avanzada, que al tener fortuna se la dan a quienes no la tienen, queriendo recibir en cambio gratitud y amistad. Lisis ha recibido también de vosotros un hermoso enterramiento y para él es mejor que una hermosa sepultura la gratitud pagada a sus amigos por sus amigos y deudos».

14. Mientras decía estas palabras el extranjero, mi padre lloró largo rato por el recuerdo de Lisis. Mi hermano me D
sonrió como acostumbraba y dijo:

«¿Cómo hacemos, Cafisias? ¿Abandonamos la pobreza con este dinero y nos callamos?»

---

[52] Este regreso de Gorgias, el famoso sofista y rétor que da título a un diálogo platónico, pudo tener lugar tras la embajada que le llevó a Atenas en el 427 a. C. El nombre de Aresas, dirigente pitagórico, es una conjetura debida a De Lacy y Einarson, que se basan en Jámblico, *De vita Pythagorica* 266 ss., en lugar del Arqueso que dan los manuscritos.

Y yo le contesté: «'A esta querida y buena nodriza de los jóvenes'[53] en modo alguno. Defiéndela. Tú tienes la palabra».

Y entonces dijo Epaminondas: «Verdaderamente, padre, yo temía que nuestra casa fuera accesible a las riquezas y por una sola razón: la persona de Cafisias, necesitada de bellos vestidos para hacerse notar ante tantos admiradores como tiene, de copiosos y abundantes alimentos para resistir los ejercicios gimnásticos y las luchas de las palestras. Pero ya que éste no traiciona la pobreza paterna ni la deja ir co-
E mo un barniz y, por el contrario, aun siendo un muchacho, se gloría de su frugalidad y prefiere su situación actual, ¿qué derecho ni necesidad tenemos de ese dinero? ¿Es que vamos a dorar las armas y a decorar el escudo con púrpura mezclada al oro, como Nicias el Ateniense?[54]. ¿O compraremos para ti, padre, un manto de Mileto y para nuestra madre una túnica con franjas de púrpura? Pues no gastaremos sin duda en nuestro estómago estos dones, regalándonos con lo más exquisito y aceptando estas riquezas como un huésped molesto».

F Y respondió mi padre: «¡Quita, hijo! ¡Qué nunca vea yo tal transformación en mi vida!».

«Y además», añadió mi hermano, «no nos sentaremos en casa a vigilar una riqueza inútil. Pues así la gratitud sería ingrata y su posesión deshonrosa».

«¿Por qué dices eso?» replicó mi padre.

---

[53] *Odisea* IX 27.

[54] Nicias fue el general ateniense promotor de la paz con Esparta en el 421, con lo que terminó la primera etapa de la Guerra del Peloponeso. También participó en la expedición a Sicilia y en la derrota ante Siracusa donde murió el 413. Era famoso por su riqueza, cf. PLUTARCO, *Vida de Nicias* 28.

«Y bien», prosiguió Epaminondas, «cuando Jasón, el príncipe de Tesalia, me envió aquí recientemente una gran suma de dinero rogando que la aceptara, yo me mostré descortés al contestarle que él acometía una empresa injusta porque, siendo partidario de la monarquía, intentaba sobornar con dinero a un hombre público de una ciudad libre e independiente[55]. En cambio, yo acepto tu buena voluntad, 584A extranjero, porque es noble y digna de un filósofo y la estimo en mucho, pero has llegado con medicinas para unos amigos que no están enfermos. Si al informarte —y es un ejemplo— de que estábamos en guerra hubieras acudido para ayudarnos con armas de todo género, después, tras haber encontrado amistad y paz, no creerías deber entregarlas y dejarlas a quienes no las necesitan. De igual modo, has venido como aliado contra nuestra pobreza en la idea de que estábamos agobiados por ella. Pero, por el contrario, nos es muy fácil de soportar y semejante a un familiar querido. No necesitamos la riqueza como un arma contra ella, que en nada nos molesta. Más bien comunica a los amigos de allí B que utilizan la riqueza de una forma muy noble y que tienen aquí amigos que utilizan bien su pobreza. Lisis nos pagó su alimentación y su sepultura por sí mismo al enseñarnos, entre otras cosas, a no sentir vergüenza de ser pobres».

15. Y Teánor le interrumpió y dijo: «¿Cómo es eso? ¿Es innoble avergonzarse de la pobreza y no es absurdo, en cambio, temer y huir el dinero?».

---

[55] Jasón, tirano de Feras del 380 al 370, año en que fue asesinado, llegó a ser dirigente (*tagós*) de toda Tesalia, pero hay un anacronismo en Plutarco ya que su elección para tal cargo sucedió después de la liberación de Tebas.

«Es absurdo», contestó Epaminondas, «si no se rechaza con la razón, sino adoptando una actitud de grosería o de vanidad».

Y le respondió Teánor: «¿Qué razonamiento podría rehusar la posesión por medios honestos y justos, Epaminondas? Más bien dime —porque te mostrarás más suave conmigo que con el Tesalio en tus respuestas sobre el te-
C ma— si consideras honesta la donación de riquezas y no su aceptación, o si yerran del todo tanto quienes dan como quienes reciben».

«De ningún modo», dijo Epaminondas, «creo que el favor y la posesión de la riqueza, como el de cualquier otra cosa, es unas veces deshonesto, otras honesto».

«Entonces», respondió Teánor, «quien teniendo una deuda la paga por su voluntad y con buen ánimo, da bien su dinero».

Y Epaminondas estuvo de acuerdo.

«¿Pero quien acepta lo que otro da de buena voluntad, no lo recibe con justicia? ¿O podría haber un modo más justo de recibir dinero que el de aceptarlo de quien lo da con
D justicia?», dijo Teánor.

«No lo hay», dijo mi hermano.

«Entonces, Epaminondas, entre dos amigos a uno debemos darle, el otro debe recibir. Pues en las batallas hay que evitar al enemigo de buena puntería, pero en los favores no es justo ni huir ni rechazar al amigo que da de buena fe. Pues si la pobreza no es molesta, tampoco la riqueza es deshonrosa ni rechazable.»

«No, desde luego», respondió Epaminondas, «pero hay personas para quienes el no aceptar aquello que se entrega honestamente es más honroso y noble. Considéralo conmigo de esta manera:

Hay sin duda muchos deseos y deseos de diferentes objetos. Unos, los llamados innatos, germinan en el cuerpo pa- E
ra satisfacción de los placeres necesarios[56]. Otros vienen de fuera, aquellos que por vanas apariencias toman ímpetu y violencia a lo largo del tiempo y con la costumbre de una educación perniciosa frecuentemente arrastran al alma y la debilitan con más fuerza que los deseos necesarios. Pero mediante el hábito y el ejercicio, cualquier hombre puede librarse por su razón incluso de las pasiones innatas. Y se necesita todo el poder de la ejercitación, amigo mío, para eliminar los deseos accesorios y superfluos y cortarlos de raíz, cuando ya han sido castigados por la razón que los limita y reprime. Pues si la oposición del razonamiento respecto a la comida y la bebida pueden contener la sed y el hambre, sin duda alguna será más fácil disminuir el amor a F
las riquezas y a la gloria, destruido hasta el fin por la abstinencia y la represión de lo deseado. ¿O no te parece así?».

El extranjero estuvo de acuerdo.

Y prosiguió después: «¿Ves entonces alguna diferencia entre la ejercitación y el objeto al que tiende? Y así como podrías decir que la competición con el contrario por la corona es el objeto del atletismo, que la preparación del cuerpo para esto con ejercicios gimnásticos es la ejercitación, de igual modo ¿estarás de acuerdo en que respecto a la virtud su objeto es una cosa, la ejercitación otra?».

Y al responder que sí el extranjero, continuó mi hermano: «Considéralo entonces primero respecto a la continencia ¿Crees que apartarse de placeres vergonzosos e ilícitos es 585A
ejercitación o más bien resultado y demostración de esa ejercitación?».

---

56 Compárese este pasaje con *Bruta animalia ratione uti* 898B-C. Esta clasificación de los placeres es de origen epicúreo.

«Resultado y demostración», dijo él.

«Pero yo lo llamo ejercitación y práctica de la continencia, no como lo que todos vosotros aún ahora os veis llevados a practicar, cuando tras haber ejercitado y suscitado vuestros apepitos como animales, os sentáis en mesas lujosas y con variados manjares durante largo rato y después, permitiendo a vuestro esclavos gozar de estas cosas, vosotros os alimentáis de comida pobre y sencilla con vuestros deseos ya apaciguados[57]. Pues la abstinencia de placeres en lo que está permitido es ejercitación para el alma en aquellos que le está prohibido.»

«Muy verdad es», contestó.

«Existe también, amigo mío, en la justicia un modo de
B ejercitarse contra el amor a las riquezas y el dinero. No se ejercita contra la codicia el que no roba de noche los bienes de sus vecinos o no los despoja de su ropa, ni tampoco quien no traiciona por dinero a su patria y a sus amigos (y quizá la ley y el miedo guardan de la apetencia del mal). Al contrario, quien se aparta voluntariamente y con frecuencia de los beneficios justos y permitidos por la ley, se ejercita y acostumbra a quedar lejos de cualquier posesión injusta e ilícita. Pues ni es posible en placeres fuertes, pero raros y
C perjudiciales, mantener el pensamiento en calma, si no ha despreciado con frecuencia el goce cuando era lícito; ni es fácil, a quien no ha encadenado y castigado desde mucho antes a la avaricia, dejar de lado posesiones deshonestas y ambiciones desmedidas, cuando nos vienen a las manos. Por el contrario, cuando se cría libremente en lo que es lícito para su provecho, se hace insolente en la injusticia y se aleja con gran dificultad del exceso. Pero el hombre que no

[57] Sobre esta costumbre de los pitagóricos cf. Diodoro, X 5, 2, y Jámblico, *De vita Pythagorica* XXI 187.

se entrega a los favores de sus amigos ni a los regalos de los reyes, que rechaza los dones de la fortuna y aleja de sí, a la vista de un tesoro, el deseo de riquezas que le asalta, se mantiene firme frente a la maldad y no se turba en su pensamiento; al contrario, orgulloso de sí se emplea fácilmente en el D bien y conoce en su alma los más nobles pensamientos. Cafisias y yo, querido Simmias, admiramos a esos hombres y le pedimos al extranjero que nos permita entrenarnos suficientemente en la pobreza con vistas a aquella virtud».

16. Cuando mi hermano terminó su exposición, Simmias asintió dos o tres veces y dijo: «Verdaderamente Epaminondas es un gran hombre, pero aquí nuestro Polimnis es la causa, porque desde la infancia ha preparado a sus hijos con la mejor educación en la filosofía. Tú mismo, extranjero, podrás resolver tus diferencias respecto a esos asuntos E con ellos. Pero volviendo a Lisis, si puedes escucharnos, ¿vas a sacarlo del sepulcro y trasladarlo a Italia o permitirás que permanezca aquí con nosotros para que nos tenga como buenos vecinos y amigos, cuando nos reunamos allí con él?».

Teánor contestó sonriendo: «Me parece, Simmias, que Lisis está aquí a gusto y que, gracias a Epaminondas, no necesita cosa alguna. Pues existe en particular un rito[58] en los entierros de los pitagóricos, sin el cual no recibimos, según nuestra creencia, nuestro fin bienaventurado. Pues bien, cuando supimos por los sueños la muerte de Lisis (y cono- F cemos por una señal que se muestra en nuestros sueños, si se trata de la aparición de un muerto o de la de una persona

[58] Tal rito nos es desconocido. Sobre las costumbres funerarias de los pitagóricos puede consultarse A. Corlu, *Plutarque. Le démon de Socrate*, pág. 53 y n. 2.

viva[59]) a muchos les vino el pensamiento de que Lisis, en tierra extranjera, había sido enterrado de una forma diferente y que debíamos trasladarlo para hacerle participar allí[60] de los ritos acostumbrados. Con tal intención vine yo y en seguida, guiado por la gente del país a la sepultura ya de noche, vertí libaciones invocando al alma de Lisis para que se presentara y revelase cómo debía hacer. Y al avanzar la noche no vi nada, pero creí oír una voz que me decía: «No muevas lo que no es lícito mover. El cuerpo de Lisis ha recibido de sus amigos los honores fúnebres y su alma, ya juzgada, ha partido a otro nacimiento, unida por la suerte a otro demon». Y por eso, cuando muy de mañana encontré a
586A Epaminondas y le oí cómo había enterrado a Lisis, supe que había sido bien instruido por este hombre, incluso en los ritos secretos, y que tenía el mismo demon como guía de su vida, si yo no juzgaba mal al timonel por su forma de navegar. Pues innumerables son los senderos de nuestra vidas pero pocos son aquellos por donde los démones conducen a los hombres». Y Teánor, cuando terminó de hablar, miró a mi hermano, como si quisiera contemplar nuevamente desde el principio su carácter y su aspecto.

17. Entre tanto, se acercó el médico a Simmias y le
B quitó el vendaje para curarle. Pero Fílidas entró entonces con Hipostenidas y pidiendo que nos levantáramos Carón, Teócrito y yo mismo, nos llevó a un rincón del patio, muy trastornado como mostraba su rostro. Y al decirle yo: «¿Es que ha ocurrido algo nuevo, Fílidas?» me contestó: «A mí

---

[59] Cf. *De sera numinis vindicta* 564D, donde se dice que las almas de los muertos no parpadean ni tienen sombra. Esta creencia la atribuye Plutarco a los pitagóricos en *Aet. Graec.* 300C.

[60] «Allí» debe referirse a Italia; menos probable parece que significara el mundo de ultratumba.

nada nuevo, Cafisias. Pero ya sabía yo de antemano y os previne de la debilidad de Hipostenidas y os pedí que nada le comunicarais ni le incluyerais en la acción de nuestros planes».

Todos nos quedamos aterrados por estas palabras e Hipostenidas dijo: «Por los dioses, Fílidas, no digas eso. No nos arruines, a nosotros y a la ciudad, pensando que la temeridad es valor. Deja más bien regresar en seguridad a los exiliados, si lo ha fijado el destino». C

Y Fílidas en el paroxismo le preguntó: «Díme, Hipostenidas, ¿cuántos piensas que están con nosotros en el secreto de la conjuración?».

Y él contestó: «Yo creo que no menos de treinta».

«Pues bien», dijo: «¿Por qué entonces, si el número es tan grande, tú solo has arruinado e impedido los planes de todos, enviando un jinete a esos hombres que ya estaban en camino, ordenando que den la vuelta y que abandonen hoy su esfuerzo, cuando incluso el azar les preparó lo más importante para su regreso?».

Tras decir esto Fílidas, todos nos quedamos trastornados D y Carón, sosteniendo la mirada duramente sobre Hipostenidas, le dijo:

«¡Desgraciado! ¿Qué nos has hecho?».

Contestó Hipostenidas: «Nada terrible, si quieres dejar la aspereza de tu voz y atender las razones de un hombre de tu edad y que también peina canas. Porque si preferimos demostrar a nuestros conciudadanos un coraje arriesgado y un ánimo que en poco aprecia la vida, Fílidas, aún queda un largo día. Por eso no aguardemos la noche, marchemos ya con las espadas contra los tiranos. Matemos, muramos, no ahorremos nuestras vidas. Pero si no es difícil matar o mo- E rir, no es fácil, en cambio, tomar Tebas con las armas de tan gran número de enemigos en torno y arrojar la guarnición

espartana al precio de sólo dos o tres muertos. Pues tampoco Fílidas ha preparado una cantidad de vino puro para los banquetes y recepciones tal que pueda emborrachar a los mil quinientos lanceros junto con Arquias. Pero incluso si matamos a éste, Herípidas y Arceso[61], que son hombres sobrios, tienen a su cargo la guardia por la noche. ¿Qué adelantamos con llevar a amigos y familiares a una muerte segura y, además, cuando nuestros enemigos ni siquiera desconocen totalmente su regreso? Pues ¿por qué han orde-
F nado a los de Tespias[62] hace tres días estar en armas y aguardar la llamada de los jefes espartanos? Hoy, según tengo entendido, van a ejecutar tras el juicio a Anfíteo, cuando vuelva Arquias[63]. ¿No son éstos graves indicios de que nuestra conjura no ha pasado inadvertida? ¿No sería mejor aguardar un poco más de tiempo, cuanto baste para propiciarnos a los dioses? Además, los adivinos, mientras sacrificaban el toro a Deméter[64], dijeron que las carnes quemadas señalaban un gran trastorno y peligro para el Estado. Y esto otro, Carón, requiere de ti la mayor cautela. Ayer, viniendo del campo con Hipatodoro, el hijo de Eriantes, un hombre excelente y muy amigo mío, pero que
587A nada sabe de nuestra conjuración, me dijo: 'A tu camarada Carón, Hipostenidas, no lo conozco de nada. Pero si te parece oportuno, dile que se guarde de un peligro que he visto en un sueño terrible y extraño. Pues la otra noche soñé que su casa sentía dolores, como si estuviera encinta, mientras él

---

[61] Eran los gobernadores espartanos que permanecían aún en Tebas. Aparecen nuevamente mencionados en 598F.

[62] Tespias, ciudad beocia próxima a Tebas, en la falda del Helicón. También estaba entonces en poder de Esparta.

[63] Arquias había ido a escoltar a Lisanóridas, como se verá en 594D.

[64] Deméter Tesmóforos era la diosa protectora de la Cadmea. Véase PAUSANIAS, IX 16, 5.

y sus amigos llenos de angustia hacían súplicas y estaban en círculo a su alrededor. Ella, entre tanto, mugía y lanzaba gritos inarticulados, pero, por último, estalló desde su interior un enorme y terrible fuego, hasta el extremo de que ardía la mayor parte de la ciudad y la Cadmea, sin embargo, sólo quedó rodeada de humo, porque el fuego no llegó hasta B
arriba'. Fue así, Carón, la visión que me contó ese hombre. Y yo inmediatamente me sentí lleno de temor, y mucho más, al oír hoy que los desterrados van a alojarse en tu casa, temo que nos colmes a todos nosotros de grandes desgracias, sin haber logrado nada importante contra los enemigos, sino solamente preocuparles. Porque la ciudad yo la pongo con nosotros, pero la Cadmea con ellos, tal como está».

18. Intervino Teócrito conteniendo a Carón, que quería decir algo a Hipostenidas y dijo:

«Por mi parte, Hipostenidas, nada me dio tantos ánimos C
para la conjura, aun habiendo obtenido yo presagios favorables a los exiliados en mis sacrificios, como esa visión. Pues si, como dices, surgió una luz grande y brillante en la ciudad desde una casa amiga y, por el contrario, la vivienda de los enemigos estaba ennegrecida por el humo —que nunca produce sino lágrimas y confusión— y además de nuestro lado partían voces ininteligibles, es forzoso que, aun si intenta denunciarnos alguien, la conjuración se manifieste por su triunfo, al haber habido en torno a ella sólo rumores inseguros y ciegas sospechas. Y es natural que tengan presagios desfavorables cuando hacen los sacrificios. Pues la autoridad y la víctima no son del pueblo sino de quienes mandan.»

Y mientras todavía estaba hablando Teócrito, le dije yo a Hipostenidas: «¿A quién enviaste con el mensaje a los D

exiliados? Pues si no lleva mucha ventaja, saldremos en su busca».

Y respondió Hipostenidas: «No sé, Cafisias —pues debo deciros la verdad— si se podría alcanzar a un jinete que monta el mejor caballo de Tebas. Y es un hombre que conocéis, pues es el jefe de los cocheros de Melón y por Melón está en conocimiento de la conjura desde el principio».

Y yo, que había visto hacía un momento a ese hombre, le dije: «¿No te referirás a Clidón, Hipostenidas, el que venció el año pasado en los juegos de Heracles en las carreras de caballos?».

«El mismo», me contestó.

«¿Y quién es el que está en pie junto a las puertas del patio desde hace un rato mirándonos?» dije yo.

E Volviéndose Hipostenidas exclamó: «¡Es Clidón, por Heracles! ¿Habrá ocurrido alguna desgracia?».

Y Clidón, al ver que nos fijábamos en él, avanzó lentamente desde la puerta. Cuando Hipostenidas lo hizo señas con la cabeza y le ordenó hablar ante todos, como partícipes de la conjura, dijo: «Conozco bien a estos hombres, Hipostenidas, y como no te encontré ni en casa ni en la plaza, me
F imaginé que habrías venido aquí con ellos. Por eso me he apresurado en seguida para que no ignoréis nada de lo ocurrido.

Cuando me ordenaste que a toda velocidad fuera a encontrarme en la montaña[65] con los exiliados, entré en casa para coger el caballo. Mi mujer no me dio las riendas cuando se las pedí y pasó mucho rato en la despensa, como si las buscase y examinase con cuidado lo de dentro. Cuando ya se había burlado bastante de mí, reconoció por fin habérse-

[65] El Citerón, donde iban fingidamente de caza los exiliados en Atenas. Véase más atrás en 576C y n. 7.

las prestado al vecino por la tarde a ruegos de su mujer. Y como yo me enfadé y le hablé mal, se entrega entonces a un lenguaje violento y me maldice deseándome malos caminos de ida y peores de regreso. ¡Lo que, por Zeus, vuelvan con- 588A
tra ella los dioses! Finalmente, llevado por la ira hasta golpearla, acudió una multitud de vecinos y vecinas. Tras haber hecho y sufrido las cosas más desagradables he venido ante vosotros para que enviéis otra persona a esos hombres porque yo, en este momento, estoy completamente mal y fuera de mí».

19. En cuanto a nosotros, nuestra inquietud se transformó extrañamente. Del enfado de un poco antes al vernos obstaculizados en nuestra acción, de nuevo por la premura del momento y la necesidad de rapidez, porque no era posible una demora, pasamos a un estado de angustia y temor. Sin embargo, yo llamé a Hipostenidas y le di la mano, ani- B
mándole con la confianza de que los dioses nos llamaban a la acción. Entonces Fílidas se marchó para ocuparse de su reunión y animar inmediatamente a Arquias a la bebida. Carón, por su parte, se fue a hacer los preparativos necesarios en su casa para recibir a los desterrados. Teócrito y yo regresamos a casa de Simmias para tener ocasión de encontrarnos con Epaminondas.

20. Éstos se encontraban ya frente a una investigación interesante que poco antes habían iniciado Galaxidoro y Fidolao, al interrogarse sobre la naturaleza y facultades del llamado demon de Sócrates. Lo que Simmias replicó a la C
exposición de Galaxidoro no lo llegamos a oír. Pero él mismo, según nos dijo, no había obtenido respuesta de Sócrates cuando le preguntó una vez sobre estos temas. Por eso no le volvió a preguntar, pero estuvo con él en muchas

ocasiones en que calificó de impostores a quienes decían
haberse comunicado mediante visiones con algún ser divi-
no, mientras que atendía y se informaba con interés de
quienes afirmaban haber oído una voz. Por lo cual, se nos
ocurrió suponer, mientras nos interrogábamos en particular
unos a otros, que el demon de Sócrates nunca había sido
una aparición sino la percepción de una voz o la intelección
D de palabras que se le comunicaban de una forma extraordi-
naria, como también durante el sueño no se habla realmente,
pero creemos oír voces, al recibir impresiones y percepcio-
nes de palabras. Y a quienes oyen más cosas, les sucede tal
aprehensión en sueños por la tranquilidad y la calma del
cuerpo cuando duermen, mientras que en la vigilia su alma
es obediente apenas a las cosas superiores, y ellos, sofoca-
dos por la turbación de las pasiones y la distracción de los
negocios, no pueden escuchar ni prestar atención a las reve-
laciones. Pero la mente de Sócrates, pura y carente de pa-
E siones, que se mezclaba poco con el cuerpo y sólo en los
asuntos necesarios, era sensible y capaz de cambiar rápida-
mente bajo una impresión. Pero no se podría juzgar esa im-
presión como un lenguaje hablado sino como palabra del
demon que, sin voz, alcanzaba su entendimiento con la
misma revelación. Pues la voz se asemeja a un golpe[66], por-
que el alma recibe la palabra con fuerza , mediante el oído,
cuando nos comunicamos unos con otros. Pero el entendi-
miento del ser superior conduce al alma noble tocándola
sólo con el pensamiento, sin necesidad de golpe. En cam-
bio, ella cede cuando el entendimiento relaja o contiene los
F impulsos sin violencia ni oposición de las pasiones, sino
flexiblemente y con suavidad como si le soltara las riendas.

[66] Para esta concepción de la voz, cf. PLATÓN, *Timeo* 67b, y ARISTÓTELES, *De anima* II 8 (420b29).

Y no debemos asombrarnos cuando vemos, unas veces, grandes naves de carga guiadas por pequeños gobernalles, otras, las ruedas de los alfareros girando regularmente por el contacto de la punta de los dedos. Aunque son objetos inanimados, sin embargo, están construidos para rodar y ceder por su ligereza al movimiento, cuando son impulsados. Pero el alma del hombre, como si estuviera tensada con cuerdas[67] por innumerables impulsos, es con mucho el más dócil instrumento, si se toca con la razón, porque toma estímulo para moverse en el pensamiento. Pues allí, al pensamiento, tien- 589A
den con fuerza los principios de las pasiones y de los impulsos y, si éste se mueve, tiran y arrastran y ponen en tensión al hombre. Principalmente de este modo se da a conocer cuán gran fuerza tiene el pensamiento. Pues los huesos son insensibles, los nervios y la carne están llenos de humores, y la masa constituida por éstos permanece pesada e inerte. Pero en cuanto el alma concibe un pensamiento y le da impulso, se levanta esta masa y se pone en tensión en todos sus elementos y como con alas se encamina a la acción[68].

Y ni siquiera es difícil o totalmente imposible de conocer con qué clase de movimiento, de tensión conjunta o de B
disposición el alma, al recibir un pensamiento, mueve esa masa mediante los impulsos[69]. Pero si la razón con el concurso del pensamiento puede, sin esfuerzo, mover un cuerpo sin ayuda de las palabras, no desconfiaríamos, según creo, de que un entendimiento pueda moverse a causa de otro superior o un alma gracias a otra más divina, que desde fuera realiza el contacto por el que una razón se fija de un modo

---

[67] El término *hýsplēges* se refiere probablemente a los hilos con que se mueven los personajes en los teatrillos de marionetas.

[68] Véase *De virtute morali* 442C-E.

[69] Puede compararse este pasaje con el cap. 32 de la *Vida de Coriolano* que trata asimismo de la acción del alma sobre el cuerpo.

natural en otra razón, como la luz con su reflejo. Pues, en realidad, conocemos nuestros pensamientos mutuamente por medio de la voz, como si estuviéramos a tientas en la oscuridad. Pero los pensamientos de los démones poseen una luz con la que iluminan a los hombres susceptibles de lo divino,
C sin necedidad de verbos ni de nombres, que utilizan los hombres como símbolos y con los que ven las representaciones e imágenes de sus pensamientos. Y los hombres no los conocen, excepto aquellos que en particular han recibido una iluminación divina, como ya he dicho. Sin embargo, lo que se manifiesta con la voz es, en cierto modo, lo que da ánimos a los incrédulos. Pues el aire, conformado por voces articuladas, llega a ser por entero palabra y voz y dirige así el pensamiento hacia el alma del oyente. Así ¿por qué vamos a asombrarnos de que incluso el aire, transformado gracias a su sensibilidad en el pensamiento mismo de los espíritus mejores, señale a los hombres divinos y extraordinarios la palabra del que recibió el pensamiento? Pues del
D mismo modo que los golpes de los mineros se reciben en escudos de bronce[70] gracias al eco de respuesta cuando suben de la profundidad y los hieren con su sonido, pero pasan velozmente sin ser percibidos por los demás cuerpos, así las palabras de los démones son llevadas a través de todos, pero sólo tienen eco en las personas de carácter apacible y alma tranquila, a quienes llamamos hombres sagrados y divinos. La gente cree que el demon inspira a los hombres durante el sueño solamente y considera algo asombroso e increíble el que puedan conmoverse igualmente despiertos y en plenas facultades de raciocionio. Y esto es como si pensáramos que el músico toca la lira si sus cuerdas están sin tensar, pero no la toca cuando está ajustada y afinada en sus

[70] Véase HERÓDOTO, IV 200, 2-3.

tonos. Esto sucede porque no ven la causa, es decir, la falta de armonía y equilibrio en los hombres. De ella estaba libre Sócrates, nuestro amigo, como lo profetizó el oráculo recibido por su padre, cuando él era todavía niño. En efecto, el oráculo ordenó que le dejaran hacer lo que se le ocurriera, que no le obligaran ni le disuadieran en sus impulsos sino que le dejaran libre al muchacho, rogando por él a Zeus Agoreo[71] y a las Musas. En las demás cosas no debían ocuparse de Sócrates, en la idea de que sin duda tenía en sí mismo un guía mejor para su vida que innumerables maestros y pedagogos. E

21. «Por nuestra parte, Fidolao, en vida de Sócrates y después de su muerte siempre hemos pensado así sobre el demon y no hemos hecho aprecio alguno de quienes lo presentaban como ruidos, estornudos o alguna cosa semejante. Pero el relato que oí a Timarco de Queronea sobre este tema no sé si es mejor callarlo, porque quizá se asemeje más a mito y ficción que a una historia real.» F

«De ningún modo», dijo Teócrito, «cuentánoslo. Porque el mito, aunque no es demasiado exacto, atañe en cierto modo a la verdad. Pero dinos lo primero quién era ese Timarco. Pues yo no lo conocí». 590A

«Y con razón, Teócrito», le contestó Simmias, «pues perdió la vida muy joven, después de pedir a Sócrates que le enterraran junto a su hijo Lamprocles, muerto pocos días antes y que era amigo suyo y de su misma edad[72]. Pues bien, Timarco deseaba conocer cuál era el poder del demon de Sócrates, ya que era un muchacho nada vulgar y que,

[71] El Zeus que estaba en el ágora o plaza del mercado.

[72] Por las noticias que tenemos, los tres hijos de Sócrates vivían cuando su padre bebió la cicuta. Comete aquí Plutarco otro anacronismo, quizá fundado en la no realidad del relato que está haciendo.

desde hacía poco, gustaba de la filosofía. Así, tras comunicarlo a Cebes y a mí solamente, bajó a la gruta de Trofonio[73] cuando ya había hecho los ritos pertinentes del oráculo. B Permació abajo dos noches y un solo día y, cuando la mayoría ya desesperaba de su vida y sus familiares le lloraban, subió de mañana resplandeciente. Y tras prosternarse ante el dios, tan pronto como escapó de la multitud, nos comenzó a narrar muchas cosas asombrosas de ver y oír».

22. «Contaba que, al bajar al oráculo, se encontró al principio en una terrible oscuridad. Después oró y estuvo echado largo tiempo, sin darse cuenta claramente de si estaba C despierto o en sueños. Le pareció, sin embargo, que se había herido la cabeza de un golpe seguido por un ruido sordo y que las suturas abiertas dejaban salir a su alma. Cuando ésta se alejó y se mezcló gozosa en el aire radiante y puro, le parecía que primero tomó aliento un largo rato, tras haber estado hasta entonces comprimida, y que se hacía mayor que antes, como una vela desplegada. Después, oyó oscuramente un susurro que, corriendo por encima de su cabeza, emitía una voz suave. Al mirar hacia arriba ya no vio la tierra. Vio, en cambio, unas islas iluminadas por un suave fuego y que cambiaban entre sí de colorido, ahora un color, luego otro, como un tinte, al tiempo que la luz variaba en sus transformaciones. Parecían incontables en número y de un tamaño extraordinario pero no eran todas iguales, aunque sí redondas en una forma parecida. Mientras se movían

[73] El Oráculo de Trofonio se hallaba en Lebadia (Beocia). Este semidiós ctónico, hijo de Agamedes, o de Apolo según otros, revelaba sus mensajes por medio del sueño. Puede leerse una completa relación sobre tal procedimiento en Pausanias, IX 39.

en círculo, creía que el éter susurraba una música[74]. En
efecto, la suavidad de aquella voz armonizada con todos los D
tonos se acordaba con la levedad del movimiento. Por me-
dio de las islas corría un mar o lago brillante de colores
mezclados a través de su azul. Pocas islas navegaban por el
paso y atravesaban la corriente. Otras muchas, en cambio,
eran llevadas por ésta, porque el mismo mar giraba de for-
ma igual y suave[75]. El mar era muy profundo sobre todo
hacia el sur, pero en otros lugares era una marisma estrecha
y poco profunda. En muchas partes, rebosaba y bajaba nue-
vamente, sin ocupar una gran extensión. Su colorido era en E
unas zonas puro y marino, pero en otras era sucio, turbio y
como propio de un pantano. Las islas emergían al mismo
tiempo rodeadas por las rompientes y, sin embargo, no lle-
gaban al mismo punto de partida ni describían un círculo,
pero paulatinamente progresaban en su recorrido formando
una espiral simple en su revolución. Y a su parecer, el mar F
de estas islas se inclinaba en un ángulo un poco inferior a la
octava parte del total hacia la parte media y mayor de la at-
mósfera. El propio mar tenía dos bocas que, desde direccio-
nes opuestas, recibían ríos de fuego, hasta el punto de que
hervía al retroceder y su azul se volvía blanco[76]. Él veía to-
do esto gozando con el espectáculo. Pero cuando miró hacia
abajo vio una gran sima redonda, como una esfera cortada.

---

[74] Es, como un poco antes, la música de las esferas. R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Chicago, 1916, pág. 60, n. 153, y G. Méautis, «Le mythe de Timarque», *Revue des Études Anciennes* (1950), 201-211, aluden a la influencia pitagórica en este mito.

[75] Este pasaje está muy corrompido y resuelto mediante conjeturas.

[76] Nótese el paralelismo entre este pasaje y el *De sera* 563F, en la semejanza entre la descripción de las islas con la de las estrellas, y aún otros puntos como los ríos de fuego o la importancia dada al simbolismo de los colores.

Era terrible y profunda, llena de una enorme obscuridad, pero no estaba en reposo sino agitada frecuentemente como por el oleaje. Desde allí se oían innumerables aullidos y gemidos de animales, llantos de innumerables recién nacidos, lamentos mezclados de hombres y mujeres, ruidos de
591A todo género y alborotos que subían confusamente desde la profundidad con lo que él mismo se asustó no poco[77].

Y cuando pasó cierto tiempo, alguien a quien no veía le dijo[78]:

'Timarco, ¿qué deseas saber?'

Él le respondió: 'Todo. Pues ¿qué hay aquí que no sea asombroso?'

'Nosotros tenemos poca relación con las regiones superiores', dijo la voz. 'Pues aquellas regiones pertenecen a otros dioses. La parte de Perséfone, que nosotros cuidamos, es una sola de las cuatro que limita la Estigia y puedes verla si quieres'[79].

---

[77] Hay diversas interpretaciones para este pasaje. Para algunos como F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains,* París, 1966, pág. 136, n. 3, se trata del Tártaro, y lo ve confirmado en una relación etimológica por el término *ektarattoménou* «agitado», referido a la esfera. En cambio otros, como R. Heinze, *Xenocrates,* Leipzig, 1892, pág. 35, R. M. Jones, *op. cit.*, pág. 57, y G. Méautis, *op. cit.*, pág. 208, especialmente, ven en este abismo como una esfera cortada a nuestro planeta, la tierra, porque todas las almas (= estrellas) se mueven a su alrededor y se ven atraídas a otro nacimiento en ella. Para F. Cumont, *op. cit.*, pág. 56, n. 2, no sería posible tal símil porque la tierra desde un lugar más alto no puede verse cóncava sino convexa. Y. Vernière, en *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque,* París, 1977, apoya este último punto de vista.

[78] Esta voz que habla a Timarco es probablemente la de un demon.

[79] Las cuatro partes que cita el demon serán: la primera la que está fuera de la esfera celeste; la segunda entre ésta y el camino del sol; la tercera entre el camino del sol y el de la luna; la cuarta o de Perséfone en el camino de la luna, es decir, la sombra de la tierra. La tierra —véase la

Él le preguntó qué era la Estigia y le respondió la voz: 'Es el camino hacia el Hades. Avanza desde enfrente separando en su cima la luz. Subc, como ves, desde abajo, desde B
el Hades y donde, en su revolución, toca la luz, limita la última región del universo. Cuatro son los principios de todas las cosas. El primero es el principio de la vida, el segundo del movimiento, el tercero del nacimiento y el último el de la corrupción. La Unidad une el primero con el segundo en el dominio de lo invisible, el Entendimiento el segundo con el tercero en el del Sol, la Naturaleza el tercero con el cuarto en el de la luna. La Moira, hija de la Necesidad, es quien guarda cada una de estas uniones: Átropo la primera, la segunda Cloto, Láquesis la de la luna, en torno a la cual se halla la curva del nacimiento[80]. Las demás islas están ocu- C
padas por dioses. La luna, sin embargo, es la morada de los démones terrestres. Por eso, huye de la Estigia, elevándose un poco por encima, pero es alcanzada una vez en cada ciento setenta y siete medidas secundarias[81]. Cuando se

---

nota 7— se identifica con el Hades y la sombra de la tierra es la Estigia, como se explica a continuación. Cf. también el *De facie quae in orbe lunae apparet* 942F.

[80] Véase para este pasaje *De fato* 568E, y *Fac. Lun.* 945C; también *Quaest. conv.* 745B. La fuente está en Jenócrates, cf. SEXTO EMPÍRICO, *Adversus logicos* 1, 149, y, en última instancia, en PLATÓN, *Fedón* 72b y *República* 617c. Respecto a la expresión «curva del nacimiento», traducimos con ella *hē kampê tês genéseōs*, donde *kampé* es el término que designa la curva que toma el carro al doblar la pista en las carreras; aquí se refiere al punto en que es imprescindible emprender un nuevo nacimiento. Esta misma expresión la emplea PLUTARCO en *Consol. ad uxor.* 611F, y en el frag. [SANDBACH] del *De anima*.

[81] La medida secundaria designaba, al parecer, el tiempo entre dos amaneceres, y 177 equivaldrían a seis meses lunares (de luna llena a luna llena 29½ cada mes), tras los cuales regularmente hay un eclipse de luna en el que la luna entra en el cono de sombra de la tierra (= Estigia aquí). La medida primaria sería el año. Véase *Fac. Lun.* 942F, y R. FLA-

acerca la Estigia las almas gritan despavoridas. En efecto, el Hades arrebata a muchas mientras se deslizan alrededor. A otras, a quienes llegó el tiempo de terminar su ciclo de nacimientos, les recoge la luna cuando desde abajo se acercan nadando, excepto si están mancilladas o impuras. A ésas la luna no les permite acercarse, lanzando rayos y mugidos de un modo terrible. Ellas, entonces, gimiendo por haber perdido su propio destino, son conducidas otra vez a las regiones inferiores para un nuevo nacimiento, como puedes ver'[82].

D 'Yo no veo nada', dijo Timarco, 'sino muchas estrellas que tiemblan en torno a la sima y otras que se hunden dentro de ella, mientras otras saltan de nuevo desde abajo'.

Y la voz dijo: 'Ignoras que estás viendo a los propios démones. Pues sucede del modo siguiente. Todas las almas participan del entendimiento y ninguna carece de razón e inteligencia. Ahora bien, cuanta parte de ellas se mezcla con la carne y las pasiones, se altera y se convierte en irracional por los placeres y dolores. Pero no todas las almas se mezclan del mismo modo. Unas se hunden por entero en el cuerpo y, perturbadas en su totalidad, se encuentran completamente sacudidas por las pasiones a lo largo de la vida.
E Otras se mezclan en parte, pero en parte dejan fuera el elemento más puro. Éste no es arrastrado con lo demás y flota en la superficie tocando la cabeza del hombre, cuando éste se hunde en la profundidad, como la parte superior de una boya; si el alma se endereza en su torno sostiene a cuanto le obedece y no está sometido a las pasiones. Pues se llama

---

CÉLIÈRE, «Plutarque et les éclipses de lune», *Rev. des Ét. Anc* (1951), 203-221.

[82] Todo este pasaje es paralelo a *Fac. Lun.* 943A, en adelante. Véase también PLATÓN, *República* 615d-e. Puede consultarse también Y. VERNIÈRE, *op. cit.*, pág. 270.

alma lo que se lleva sumergido en el cuerpo. Lo que queda libre de la corrupción la gente lo llama entendimiento por creer que está dentro de ellos, como lo creen de los objetos cuyas imágenes se reflejan en los espejos. Pero otros, al suponer con razón que está fuera, lo llaman demon[83]. En las estrellas que parecen extinguirse, Timarco', continuó la voz, 'debes ver las almas hundidas enteramente en el cuerpo; otras que brillan de nuevo y reaparecen desde el fondo co- F
mo si se sacudieran, igual que fango, tiniebla y obscuridad, son las que desde sus cuerpos navegan hacia arriba después de la muerte. Y las que se mueven en lo alto son los démones de los hombres de quienes se dice que poseen entendimiento. Prueba a ver el lazo[84] con que cada uno está unido al alma'.

Después de haber oído esto, puso más atención y vio las estrellas flotando unas más alejadas, otras más cerca, como 592A
se ve flotar en el mar los corchos que señalan las redes. Algunas recorrían, a modo de los husos cuando hilan, una espiral enmarañada y desigual porque no podían dirigir sus movimientos en línea recta. Y la voz explicaba que los que describían un movimiento recto y ordenado tenían las almas bien embridadas por su crianza y educación, cuya parte irracional no era en exceso dura ni obstinada. En cambio, los que se inclinaban sucesivamente hacia arriba y hacia abajo de un modo irregular y confuso, como si sacudieran B
su atadura, luchaban contra el yugo de un carácter indómito

[83] Aquí encontramos nuevamente desarrollada la teoría del alma y su división en parte superior e inferior, como se puede ver en el mito de Tespesio en el *Ser. num. vind.* 564C. La diferencia radica principalmente en identificar aquí esa parte superior o *noûs* con un demon. Teoría semejante desarrolla el *De facie in orbe Lunae*.

[84] Respecto al lazo, véase *Ser. num. vind.* 564C, donde se habla de que el alma está sujeta como por un ancla.

y desobediente por falta de educación. Unas veces vencían y se volvían a la derecha, pero doblegadas otras veces por las pasiones y arrastradas por sus errores, de nuevo las resistían y se oponían con fuerza. Pues la atadura, como un bocado puesto a la parte irracional del alma, cuando el demon tira al lado contrario, suscita el llamado arrepentimiento por los errores y la vergüenza de aquellos placeres ilícitos y licenciosos; hay desde ahí dolor y heridas del alma, frenada por quien la domina y gobierna, hasta que, con ese
C castigo, se hace obediente y dócil como un animal doméstico, percibiendo a su demon sin golpes ni dolores, rápidamente, por medio de signos y señales. 'Esas almas, en efecto, tardía y lentamente se dejan llevar y conducir a su deber. En cambio, de aquellas otras, bien embridadas y obedientes desde el nacimiento a su demon particular, procede la raza de adivinos y profetas[85]. A ésta pertenecía el alma de Hermodoro de Clazómenas[86], de la que sin duda habrás oído cómo abandonaba totalmente su cuerpo durante la noche y
D andaba errante durante el día por muchos lugares. Después regresaba nuevamente tras haber oído y visto muchas cosas dichas y ocurridas lejos, hasta que por la traición de su mujer sus enemigos quemaron en su casa el cuerpo cuando estaba ausente el alma. Pero esto, por cierto, no es verdad. Pues el alma no salía del cuerpo, sino que por soltar y rela-

---

[85] En esta parte del relato del demon se repiten conceptos y símiles ya conocidos por el mito de Tespesio, así la espiral, en *Ser. num. vind.* 564A; pero otros pertenecen al acervo platónico como las riendas en las «almas bien embridadas», y el «bocado» puesto a la parte irracional del alma, etc. (cf. el mito del carro alado del *Fedro* 246b ss.), aunque Plutarco haga uso de todo ello constantemente.

[86] Hermodoro es un lapsus de Plutarco por Hermotimo, ya que con este segundo nombre aparece en otras fuentes. Puede consultarse sobre el personaje E. ROHDE, *Psique*, Barcelona, Labor, t. II, pág. 364, n. 81.

jar la atadura a su demon podía dar éste grandes recorridos y paseos y así contaba muchas cosas vistas y oídas fuera. Y los que destruyeron su cuerpo mientras dormía, pagan aún su culpa en el Tártaro. Pero sabrás esto, muchacho, con más precisión cuando pasen dos meses. Ahora márchate', dijo la E voz.

Al cesar de hablar la voz, quiso Timarco, según dijo, volverse y ver quién era el que había hablado. Pero de nuevo le dolió muy fuerte la cabeza, como si se la apretaran con violencia, y no pudo ver ni saber nada de lo que le sucedió. Sin embargo, al recobrarse un poco después, se vio en el antro de Trofonio echado junto a la entrada, donde se había acostado desde el principio.

23. Éste es el mito de Timarco. Cuando vino a Atenas, murió a los dos meses tal como profetizó la voz[87]. Nosotros asombrados se lo dijimos a Sócrates quien nos reprochó el no habérselo contado antes, en vida de Timarco, porque con gusto lo habría oído a Timarco mismo y le habría preguntado más detalles sobre el tema.

Tienes ahora, Teócrito, el mito con el discurso. Pero mi- F ra si debemos invitar al extranjero en nuestra investigación, ya que es muy apropiada y conveniente para hombres inspirados.»

«¿Y por qué no aporta Epaminondas su parecer?», dijo el extranjero. «Pues parte de las mismas doctrinas que yo.»

Y nuestro padre sonriendo le respondió: «Su carácter, extranjero, es silencioso y circunspecto en la conversación, pero insaciable en aprender y escuchar. Por eso, Espíntaro

[87] En estas visiones puede haber predicciones de la muerte propia, así también en *Ser. num. vind.* 566D.

el Tarentino[88], que ha pasado aquí con él no poco tiempo, dice siempre que nunca se ha encontrado con ningún hombre de su generación con más conocimientos y menos palabras. Tú
593A mismo debes exponer lo que piensas sobre este relato».

24. «Pues bien», dijo, «en cuanto a mí, afirmo que el discurso de Timarco, como sagrado e inviolable, debe ser dedicado al dios[89]. Y me asombra que algunas personas puedan desconfiar de las palabras de Simmias, cuando llaman sagrados a los cisnes, serpientes, perros y caballos y, sin embargo, no pueden creer en hombres inspirados y gratos a la divinidad, incluso considerando a Dios no amigo de las aves sino de los hombres. Igual que un aficionado a los caballos no se preocupa del mismo modo de todos los de la
B misma raza sino que cada vez elige el mejor caballo y lo separa, ejercitándolo, criándolo y mimándolo de una forma especial, también quienes están sobre nosotros marcan a los mejores, como de entre una manada, y los honran con una educación singular y especial, no guiándolos con riendas ni bridas sino con la palabra, mediante signos que la gente vulgar y gregaria no advierte en absoluto. Tampoco la mayor parte de los perros comprende las señales de los cazadores ni los caballos las de sus jinetes; pero los que las han aprendido perciben en seguida fácilmente la orden por el
C silbido o el chasquido de la lengua lo que se les pide. Y Homero, al parecer, conocía esa distinción de la que habla-

[88] Espíntaro de Tarento, filósofo pitagórico, amigo de Sócrates y también músico. Fue padre del historiador de la música Aristóxeno. Aparece también en *De recta ratione audiendi* 39B.

[89] Pausanias, IX 39, 14, habla de la costumbre de dedicar una tablilla votiva con el relato de la visión o de las voces oídas, por quienes habían consultado al dios.

mos nosotros[90]. Pues a ciertos adivinos los llama augures[91] y sacerdotes[92], pero cree que otros podían predecir el futuro por su comprensión y conocimiento gracias a su conversación con los dioses, cuando dice:

Heleno, hijo de Príamo, percibió en su ánimo el plan que había sido grato a los dioses cuando deliberaban[93].

y

pues así yo oí la voz de los dioses inmortales[94].

Del mismo modo que los reyes y generales manifiestan y dan a conocer su intención a los de fuera con antorchas, heraldos o trompetas, pero se las comunican personalmente a sus fieles e íntimos, así la divinidad por sí misma se comunica con pocos y en raras ocasiones, pero da señales para la mayoría y en esas señales consiste la adivinación. En efecto, los dioses ordenan la vida de pocos hombres, a quienes quieren hacer en verdad especialmente bienaventurados y divinos. Y las almas apartadas del nacimiento y sin relación en adelante con un cuerpo, totalmente liberadas, son «démones al cuidado de los hombres», según Hesíodo[95]. Y como los atletas que por vejez han dejado de entrenar no pierden totalmente su sentido de la emulación y su amor al cuerpo y, cuando ven a otros entrenarse, se alegran, los animan y corren junto a ellos, así, quienes han cesado en las

[90] Se refiere a la distinción que hacían los estoicos entre la adivinación artificial que interpreta presagios y la adivinación natural que se da en la inspiración y en los sueños. Cf. CICERÓN, *De div.* I 6 (11).

[91] *Ilíada* I 69, VI 76.

[92] *Ilíada* I 62, XXIV 221.

[93] *Ilíada* VII 44-45.

[94] *Ilíada* VII 53.

[95] HESÍODO, *Trabajos y Días* 122 ss.

competiciones de la vida y por la virtud de su alma se han convertido en démones, no desprecian en absoluto los asuntos, conversaciones y cuidados de este mundo, sino que benévolos con quienes se ejercitan para un mismo fin, los estimulan en la virtud, los exhortan e impulsan cuando ya los ven alcanzar en su competición el objeto de su esperanza. Pues la ayuda divina no ocurre de un modo ca-
F sual. Sucede lo mismo que con los nadadores en el mar; los que están en la orilla sólo miran en silencio a quienes nadan todavía lejos de la tierra, pero corren al encuentro de los que están cerca ya, se meten en el agua y, al socorrerlos con sus manos y su voz, los ponen a salvo. Pues así, amigos, es la forma de proceder del demon. Nos permite, mientras estamos sumergidos en los asuntos terrenos y cambiamos sucesivamente de cuerpo, como vehículo, esforzarnos y ejercitar la paciencia, cuando intentamos salvarnos por la virtud propia y tocar puerto. Pero cuando un alma, que ha competido ya con innumerables nacimien-
594A tos en grandes combates bien y valerosamente, al cumplirse su ciclo, se acerca, bañada en sudor con riesgo y emulación, a su salida al mundo de arriba, Dios no se irrita porque su demon particular la ayude sino que también se lo permite a quien desee ayudarla. Y un demon desea liberar por sus consejos a un alma, otro a otra. El alma, por su parte, por acercarse, le escucha y así se salva; pero si no obedece, al abandonarla el demon, se aleja sin alcanzar felizmente su fin».

25. Cuando terminó de hablar Teánor, Epaminondas miró hacia mí y dijo: «Ya es hora, Cafisias, de que marches
B al gimnasio y no abandones a tus compañeros. Nosotros nos ocuparemos de Teánor, cuando nos parezca disolver la reunión».

Y yo le repliqué: «Lo haré así. Pero pienso que Teócrito, aquí presente, quiere hablar contigo en presencia de Galaxidoro y mía».

«Que hable en buena hora», dijo. Y levantándose se dirigió delante de nosotros a un rincón del pórtico. Nosotros le rodeamos e intentamos animarle a la acción. Él conocía con exactitud, nos dijo, el día del regreso de los desterrados e incluso con Górgidas había organizado a los amigos para esta ocasión. Ahora bien, no quería que muriera sin juicio ningún ciudadano, a no mediar una extrema necesidad. Y, c además, coincidía con el interés del pueblo tebano que hubiera algunos sin culpa ni responsabilidad en lo sucedido, quienes, sin sospechas ante el pueblo, le podrían aconsejar en las mejores condiciones. Esto nos pareció bien. Y él se retiró de nuevo con Simmias mientras nosotros bajamos al gimnasio y nos encontramos con nuestros amigos. Mientras cambiábamos de compañero en la lucha, intercambiábamos información y nos comprometíamos para la empresa. Vimos también a Arquias y a Filipo[96], recién ungidos de aceite, que se marchaban al banquete. Pues Fílidas, por temor de d que ejecutaran antes a Anfíteo, había tomado consigo a Arquias tras haber escoltado éste a Lisanóridas y, dándole esperanzas de que llegaría para el banquete la mujer casada que él deseaba encontrar, le persuadió a entregarse al abandono y relajamiento con sus habituales compañeros de francachela.

26. Era ya tarde y apretaba el frío cuando se levantó viento. Por eso, la gente regresó rápidamente a sus casas. Nosotros nos encontramos con Damoclidas, Pelópidas y

[96] Filipo aparece citado por JENOFONTE, *Helénicas* V 4, 2, y PLUTARCO, *Vida de Pelópidas* 9, 2.

Teopompo[97] y los recibimos, otros recibieron a otros exilia-
E dos (pues se habían separado en cuanto cruzaron el Citerón) y el mal tiempo les facilitó atravesar sin temor la ciudad con las caras cubiertas. Algunos vieron relampaguear a la derecha —sin que tronara—, cuando entraban por las puertas. Esta señal les pareció favorable para su seguridad y gloria, en la idea de que la acción iba a resultar brillante y sin peligro.

27. Pues bien, cuando todos estábamos dentro —éramos cuarenta y ocho— y ya Teócrito había hecho por sí mismo sacrificios en una habitación, se oyó golpear muy fuertemente la puerta. Al poco, llegó uno y anunció que dos
F servidores de Arquias, enviados con urgencia a Carón, estaban golpeando la puerta del patio y ordenaban abrir y se irritaban por la tardanza en responder. Alarmado, Carón les ordenó abrir inmediatamente y él mismo fue a su encuentro con la corona en la cabeza —como si hubiera hecho sacrificios y estuviera bebiendo— y preguntó a los servidores qué querían. Y uno respondió: «Arquias y Filipo nos enviaron con órdenes de que tú vayas a su casa lo más pronto posible».

Y al preguntar Carón cuál era la urgencia para mandarle buscar en ese momento y si había sucedido algo nuevo, respondió el servidor:

«Nada más sabemos. Pero ¿qué les vamos a contestar?».

«Que, por Zeus», dijo Carón, «en cuanto deje la corona y coja el manto, os seguiré. Pues si marcho con vosotros a esta hora, preocuparé a algunas personas pensando que voy detenido».

---

[97] Damoclidas y Teopompo tanto como Pelópidas son participantes históricos en la conjuración. Damoclidas fue beotarca el año 371.

«Hazlo así», dijo. «Pues nosotros debemos también lle- 595A
var una orden de los jefes a la guarnición de la ciudadela.»

Aquéllos se marcharon. Cuando Carón entró a donde nosotros estábamos y explicó la situación, a todos nos dio un sobresalto, al pensar que habíamos sido descubiertos. La mayoría sospechaba que Hipostenidas, al intentar impedir el regreso por medio de Clidón, cuando falló éste y el miedo se apoderó de nosotros en ese momento, en su temor, había denunciado la conspiración y había hallado crédito. En efecto, no había llegado con los demás a la casa y, en suma, nos parecía un cobarde e inconstante. Sin embargo, todos pensamos que Carón debía ir y atender la llamada de los
magistrados. Éste ordenó venir a su hijo, que era el más B
hermoso muchacho tebano, Arquedamo, y el más diligente en los ejercicios gimnásticos. Tenía ya casi quince años y sobresalía entre los de su edad por su fuerza y estatura. «Éste es mi único hijo, amigos», dijo, «y muy querido como sabéis. Os lo entrego confiándolo a vosotros todos en nombre de los dioses y démones. Si os pareciera que me comporto cobardemente con vosotros, matadle, no nos tratéis con miramientos. Por lo demás, afrontad lo que ha sucedido
como hombres valerosos. No dejéis a los enemigos destruir C
vuestros cuerpos sin coraje ni gloria. Defendeos, guardando invencibles vuestras almas para la patria».

Cuando Carón terminó de hablar, admiramos su juicio y su nobleza. Nos irritamos, no obstante, por su sospecha y ordenamos marcharse al muchacho.

Y dijo Pelópidas: «Ni siquiera creo que hayas decidido bien cuando no mandaste a tu hijo a otra casa. ¿Por qué debe correr riesgos, encerrado aquí con nosotros? Ahora debes enviarle fuera para que, si nos sucede alguna desgracia, crezca como noble vengador nuestro contra los tiranos».

D «No es posible», dijo Carón. «Permanecerá aquí y con vosotros correrá el peligro. Pues ni siquiera estaría bien que cayera en manos de los enemigos. Ten valor conforme a tu edad, hijo mío, al tomar parte en estas competiciones obligadas. Arriésgate con muchos ciudadanos valerosos por la libertad y la virtud. Queda aún mucha esperanza y, en algún lugar, un dios nos contempla mientras combatimos por la justicia.»

28. Las lágrimas acudieron a muchos de nosotros, Arquedamo, ante sus palabras. Él, en cambió, sin llorar ni conmoverse, entregó su hijo a Pelópidas y marchó por la puerta estrechándonos la mano a cada uno y dándonos ánimos. Pero aún más habrías admirado la serenidad del propio
E muchacho y su ausencia de miedo ante el peligro. Como Neoptólemo[98], ni palideció ni se asustó, por el contrario, desenvainando la espada de Pelópidas se puso a estudiarla.

Mientras tanto Cefisodoro, el hijo de Diogitón[99], uno de nuestros amigos, se presentó ante nosotros con la espada y la coraza puesta. Cuando se enteró de que Carón había sido mandado llamar por Arquias, nos acusó por nuestra demora y nos incitó a marchar inmediatamente a las casas. Pues nos deberíamos apresurar a caer sobre ellas tomando la delantera; y si no teníamos éxito, era mejor avanzar al descubierto y trabar combate con gente sin orden y dispersar que aguar-
F dar metidos en una habitación, como un enjambre, a ser exterminados por los enemigos. El adivino Teócrito también nos urgía, porque sus sacrificios habían sido propicios a nuestra salvación y garantizaban nuestra seguridad.

---

[98] El hijo de Aquiles cuya participación en la Guerra de Troya, tras la muerte de éste, era necesaria para la toma de la ciudad.

[99] El nombre de Diogitón es conjetura de Wilamowitz. Este personaje fue beotarca en 364-363. Cefisodoro es una figura histórica.

29. Cuando todavía nos estábamos armando y disponiendo para la lucha regresó Carón con el rostro alegre y sonriente y con la mirada en nosotros nos animó a tener confianza, porque no había motivo alguno de temor y nuestro plan estaba en marcha. «Pues Arquias», dijo, «y Filipo, cuando oyeron que yo había llegado por su llamada, ya es- 596A
taban cargados de vino y con el alma tan disipada como el cuerpo y, sin poderse levantar apenas, avanzaron afuera a la puerta. Y al decir Arquias: 'Carón, he oído que los desterrados han vuelto y se han encondido en la ciudad', le contesté no poco conturbado: '¿Dónde están según esas noticias y quiénes son?' 'Lo ignoramos', dijo Arquias, 'y por eso mandamos por ti, a ver si tú casualmente habías oído algo más concreto'.

Y yo, recobrando como de golpe el juicio, calculé que no era segura la delación, que ni siquiera nuestra empresa B
había sido desvelada por alguno de quienes la conocían. Pues ellos entonces no habrían ignorado cuál era la casa, si alguien con verdaderos conocimientos lo hubiera denunciado. Más bien se trataba de una sospecha o de un rumor que corría por la ciudad y que había llegado hasta ellos. Entonces yo le dije: 'En vida de Androclidas[100] he sabido frecuentemente que tales historias se han difundido a la ligera y que nos intranquilizaron relatos falsos. Pero ahora, Arquias, no he oído nada parecido. Voy a investigar este rumor, si me lo pides, y si me entero de algo digno de atención no quedaréis sin saberlo'.

'Por supuesto', contestó Fílidas. 'No dejes nada sin in- C
vestigar ni conocer, Carón, sobre este asunto. ¿Qué nos im-

[100] Androclidas había sido el jefe de la oposición espartana. Cuando la Cadmea fue ocupada por Esparta, huyó a Atenas, donde fue asesinado por orden de Leontiades (*Vida de Pelópidas* 6, 3).

pide no descuidar nada sino vigilar y prestar atención a todo? Pues es una buena cosa la previsión y la seguridad'. Y al mismo tiempo tomó del brazo a Arquias y se lo llevó a la casa donde se encontraban bebiendo.

Por tanto, no nos demoremos, amigos», dijo. «Salgamos tras dirigir nuestras súplicas a los dioses.»

Cuando Carón hubo dicho estas palabras, rogamos a los dioses y nos dimos mutuamente ánimos.

30. Era la hora en que la gente generalmente está cenando. Se había levantado más viento y ya había traído nieve mezclada con una lluvia muy fina y ligera, de modo que las calles estaban desiertas cuando pasábamos. Unos recibieron órdenes de ir a casa de Leontiades e Hípates[101] —que
D vivían muy cerca— y salieron con sólo una espada en los mantos como arma. Entre éstos estaban Pelópidas, Damoclidas y Cefisodoro. Carón, Melón y los que con ellos debían atacar a Arquias llevaban puesto el peto de la coraza y grandes coronas, unos de abeto, otros de pino; algunos incluso llevaban vestidos femeninos e imitaban a borrachos en un cortejo de mujeres.

Pero la peor suerte, Arquedamo, equilibró el descuido y la ignorancia de los enemigos con nuestro arrojo y preparación. Como en un drama, adornó desde el comienzo variamente nuestra acción con episodios peligrosos y concurrió
E al mismo desenlace de la obra, añadiendo una precipitada y temible prueba en una peripecia inesperada. Pues, mientras Carón, tras entrevistarse con Arquias y Filipo, regresó a casa y nos preparaba para la acción, había llegado desde

[101] Otro jefe del partido favorable a Esparta, posiblemente también polemarco.

aquí[102] una carta de Arquias el hierofante a Arquias el de Tebas, que era su amigo y huésped según parece, revelando el regreso de los exiliados, su conspiración, la casa donde habían encontrado albergue y los comprometidos con ellos. Estaba Arquias ya muy acabado por el vino y, trastornado por la espera de las mujeres, tomó la carta y, aun habiéndole dicho el mensajero la importancia para él de los asuntos que trataba, le contestó: «Los asuntos de importancia para mañana». Y depositó la carta bajo la almohada. Después pidió una copa, ordenó servir más vino y continuamente enviaba a Fílidas a la puerta para ver si llegaban las mujeres.

31. Mientras entretenían la espera con la bebida, llegamos nosotros, y lanzándonos enseguida en medio de los criados a la sala del banquete, quedamos en pie un poco tiempo en la puerta, observando a cada uno de los allí reclinados. La vista de nuestra coronas y de las vestimentas pro- 597A
dujo el engaño sobre nuestra presencia y causó silencio. Pero cuando Melón se dirigió el primero por medio con la mano en la empuñadura de la espada, Cabírico, el magistrado elegido a suerte, agarrándole por el brazo mientras avanzaba, gritó: «¿No es éste Melón, Fílidas?» Melón, entonces, se soltó de él y desenvainando al mismo tiempo su espada corrió hacia Arquias, que se levantaba con dificultad, y no cesó de golpearle hasta que lo mató.

---

[102] Atenas. No olvidemos que Cafisias hace su relato durante la embajada en esta ciudad. En cuanto al primer Arquias, pertenecía a la clase sacerdotal más importante de Atenas. El cargo de hierofante pertenecía a la familia de los Eumólpidas, descendientes del legendario Eumolpo, hijo de Posidón, y tenía a su cargo el culto de Deméter y Perséfone.

A Filipo lo hirió Carón junto al cuello, y mientras se de-
B fendía con las copas que estaban ante él, Lisíteo, arrojándole al suelo desde el lecho, lo mató.

Nosotros intentábamos calmar a Cabírico, amonestándole para que no socorriera a los tiranos sino que libertara con nosotros a la patria, pues por ser sacerdote y estar consagrado a los dioses debería ayudarla. Pero como a causa del vino no estaba propicio a razonar sobre lo que le convenía, se levantó exaltado y trastornado blandía ante sí por la punta la lanza que, según costumbre, siempre llevan nuestros magistrados. Yo la cogí por el medio y levantándola encima de mi cabeza le gritaba que la soltara y se salvase, porque si no,
C resultaría herido. Pero Teopompo, en pie a su derecha, le hirió con la espada y dijo: «Yace aquí con los que adulabas. Nunca aparezcas coronado en una Tebas libre ni hagas ya sacrificios a los dioses ante quienes hiciste tantas imprecaciones contra tu patria, cuando muchas veces suplicabas a favor de sus enemigos». Y cuando cayó Cabírico, Teócrito a su lado sacó de la sangre la lanza sagrada. Nosotros matamos a unos pocos criados que se atrevieron a defenderse, pero a los que estaban tranquilos los encerramos en la sala del banquete porque no queríamos que se escaparan y anunciaran lo sucedido antes de saber si también había tenido éxito la acción de los otros.

D **32.** Aquella otra parte ocurrió de la forma siguiente. Pelópidas y los suyos avanzando en silencio llamaron a la puerta exterior de Leontiades y, al criado que abrió, le dijeron que venían de Atenas con cartas para Leontiades de parte de Calístrato[103]. El esclavo, tras haberlo comunicado,

[103] Político y orador ateniense que tuvo un papel importante desde el 391 en Atenas. Más tarde, en el 361, fue procesado y condenado a muerte.

recibió órdenes de abrir. Pero cuando quitó el cerrojo y abrió un poco la puerta, cayeron todos juntos sobre él y, derribándolo, se lanzaron a la carrera a través del patio hasta la alcoba. Leontiades, que sospechó en seguida la verdad, E
tomó su puñal y se dispuso a defenderse, pues era un hombre injusto y tiránico, pero de ánimo valeroso y fuerte de brazo. Sin embargo, no supo apagar la antorcha y combatir en la oscuridad a sus atacantes sino que, visto a la luz por ellos, hirió en el costado a Cefisodoro justo cuando se abrió la puerta y después, cayendo sobre Pelópidas, llamaba a grandes voces en su auxilio a los criados. Pero Sámidas y los suyos los tenían sujetos, porque no se atrevían a llegar a las manos con los ciudadanos más ilustres y sobresalientes en la lucha. El combate a espada entre Pelópidas y Leontiades se desarrollaba en la puerta de la alcoba. Como ésta era F
estrecha y en medio de ella había caído, herido de muerte, Cefisodoro, los demás no podían ir en su ayuda. Por fin, nuestro amigo, tras haber recibido en la cabeza una pequeña herida y haber causado más, arrojó al suelo a Leontiades y lo degolló sobre Cefisodoro que aún estaba con vida. Y, en efecto, éste, cuando vio caer al enemigo, estrechó la mano de Pelópidas, se despidió de los demás y expiró serenamente. Habiendo dado fin a esto se dedicaron a Hípates y, con las puertas abiertas por el mismo procedimiento, lo mataron cuando huía por el tejado a una casa vecina.

33. Desde allí se apresuraron a reunirse con nosotros y 598A
nos encontramos fuera en el gran pórtico de las columnas. Después de saludarnos y cambiar impresiones nos dirigimos a la cárcel. Fílidas llamó al carcelero y le dijo: «Arquias y

---

Al regresar del destierro fue ejecutado. De su poca simpatía a Esparta habla Plutarco en *Praec. ger. reip.* 810F.

Filipo te ordenan que lleves rápidamente ante ellos a Anfíteo». Pero él, que vio la hora inhabitual y que Fílidas no le hablaba tranquilo, sino acalorado por el combate y exaltado, al sospechar el engaño le preguntó: «¿Cuándo han enviado a
B estas horas, Fílidas, los polemarcos por un prisionero? ¿Y cuándo por tu mediación? ¿Qué contraseñas traes?» «Ésta es mi contraseña», dijo Fílidas. Y al tiempo que hablaba, con una lanza de caballería que llevaba, le traspasó el costado y derribó a este hombre malvado, a quien incluso en los días siguientes pisaban y escupían no pocas mujeres.

Nosotros, tras haber roto las puertas de la prisión, llamábamos por su nombre primero a Anfíteo, después a los demás que cada uno conocía. Unos, al reconocer nuestras voces saltaban alegres de sus camastros arrastrando las cadenas; otros, que tenían los pies en el cepo, tendiendo las manos gritaban, pidiendo que no les abandonáramos. Mien-
C tras éstos quedaban desatados, ya se acercaban muchos de los que vivían cerca, dándose cuenta de lo sucedido y llenos de alegría. Y las mujeres, cuando cada una oyó de sus parientes, sin guardar las costumbres de Beocia, salieron corriendo al encuentro las unas de las otras y se informaban de quienes encontraban. Las que habían hallado a sus padres o a sus maridos los acompañaban y nadie se lo impidió. Pues la compasión a que daban lugar, las lágrimas y los ruegos de estas mujeres honestas ejercían una gran influencia en quienes encontraban.

34. Cuando los sucesos habían llegado a este punto, yo me enteré de que Epaminondas y Górgidas ya se habían reunido con los amigos en el templo de Atenea y marché con
D ellos. Había llegado al mismo tiempo una multitud de buenos ciudadanos y continuamente acudían más. Cuando les comuniqué punto por punto lo ocurrido y les pedí que fue-

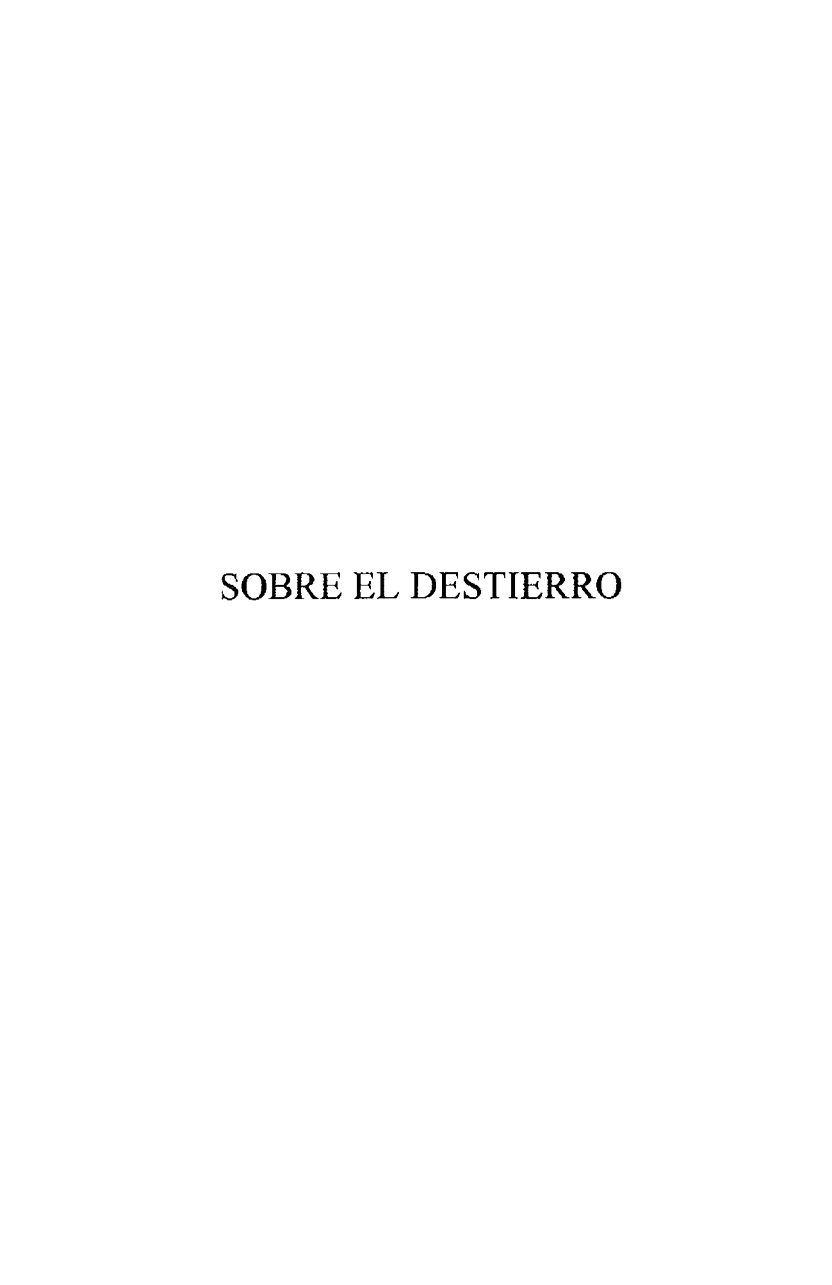
ran a la plaza a ayudarnos, todos juntos convocaban en seguida a los ciudadanos a favor de la libertad. A la multitud de los congregados entonces les proporcionaron armas los pórticos que estaban llenos de toda clase de trofeos y los talleres de los fabricantes de espadas que habitaban cerca. Y llegó también Hipostenidas con sus amigos y servidores, trayeron consigo a los tocadores de trompeta, que por suerte E
habían venido a la ciudad para las fiestas de Heracles. Y al momento unos tocaban alarma en la plaza, otros en otros lugares, asustando por todas partes a nuestros contrarios para dar la impresión de que todos se habían levantado en armas. En efecto, los partidarios de Esparta de la otra parte de la ciudad huyeron a la Cadmea, llevándose con ellos a los llamados «los excelentes», que acostumbraban a hacer la vigilancia nocturna abajo, alrededor de la ciudadela. La guarnición arriba, cuando éstos acudieron en desorden y atemorizados, al vernos en torno al ágora, sin permanecer quieta ninguna parte de la ciudad sino que de todas se levantaban ruidos y tumultos, no pensaron en bajar, aunque F
estaban en un número superior a mil quinientos. Asustados ante el peligro, tomaron como pretexto aguardar a Lisanóridas porque les había dicho que regresaría ese día[104]. Por eso también después, según supimos, los Ancianos[105] de los lacedemonios le castigaron con una fuerte multa y mandaron ejecutar a Herípidas y a Arceso tan pronto los prendieron en Corinto. A nosotros nos devolvieron la Cadmea mediante un tratado y se retiraron con sus soldados[106].

---

[104] Como se recordará había ido a Haliarto; cf. 578A.

[105] Los *Gérontes* que componían la *Gerusía* o Cámara Alta del gobierno de Esparta.

[106] La capitulación de los espartanos tardó varios días en realizarse, cuando la Cadmea se rindió al ser reforzados los tebanos por un ejército ateniense que llegó en su ayuda.



SOBRE EL DESTIERRO

INTRODUCCIÓN

El tono retórico de este escrito y el contenido tan poco coincidente con el pensamiento de Plutarco que amaba profundamente su patria chica[1], podría llevar a concluir que nos encontramos con un ejercicio de escuela sobre un tópico o bien que no es una obra auténtica del de Queronea[2]. Sin embargo, las repetidas alusiones a un destierro de Sardes (6, 601B; cf. 2, 599E, 17, 607E) han hecho pensar como destinatario en Menémaco[3], a quien iban dirigidos los *Praecepta gerendae reipublicae,* donde se le prevenía repetidamente de incurrir en el desagrado del gobernador romano, consejo que no debió cumplir si tenemos en cuenta el pasaje 604B, en el que se considera como una ventaja del destierro no tener que preocuparse del buen o mal carácter de tal personaje. Por otra parte, las diversas valoraciones positivas que se hacen del destierro entran dentro de la lógica argumentación

[1] Cf. K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia,* Stuttgart, 1949, col. 183. Igualmente J. HANI, *Plutarque. Oeuvres Morales,* t. VIII, pág. 140.

[2] Cf. J. J. HARTMAN, *De Plutarcho scriptore et philosopho,* Leiden, 1916, pág. 373.

[3] Así lo supuso G. SIEFERT, «De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole», *Commentationes Philologicae Jenenses,* vol. VI (1896), págs. 74-89.

encaminada a hacer más llevadera la vida del desterrado y más soportable su situación de persona desinteresada forzosamente de los asuntos políticos que antes habían ocupado el centro de sus afanes. Asimismo, el subrayado de las argumentaciones mediante un abundante empleo de citas entra de lleno en el estilo a que nos tiene acostumbrado nuestro autor.

Respecto a su fecha, la obra no ofrece datos internos lo suficientemente claros para poder situarla cronológicamente[4]. Pero si es acertada la suposición de que el destinatario del escrito es Menémaco, habría de ser posterior a los *Praecepta*, que a su vez, por la alusión a Domiciano (*énanchos epì Dometianoû*), en 815D, hace situar este tratado después del reinado de este emperador, esto es, después del 96, año de su muerte. Consecuentemente, *De exilio* habrá de ser en todo caso posterior a esta fecha[5].

En cuanto a sus fuentes y posible inspiración ideológica, puede decirse que la obra se inscribe en un tono de tópicos o lugares comunes propios de la literatura consolatoria de corte cínico-estoico, como ratifica el subrayado de anécdotas de cínicos famosos, así de Diógenes en 604D, 605D-E,

---

[4] Cf. la «Introducción» al *De exilio* en la *Loeb Classical Library*, donde los editores, De Lacy y Einarson, aluden, como dato que no puede precisar la fecha, a la referencia en 601A de los cabos de Sunion y Ténaro y los montes Ceraunios como límites de la Grecia continental, puesto que, si bien esto significaría que el Epiro en el tiempo de composición de este escrito estaba todavía comprendido como provincia de Acaya, no se sabe con precisión cuando pasó a ser una provincia independiente.

[5] J. Hani, editor de este tratado en «Les Belles Lettres», *op. cit.*, págs. 134-136, sigue esta argumentación, la misma en definitiva que la de Ph. de Lacy y B. Einarson, *op. cit.*, pág. 514 sigs., pero concluye que el *De exilio* con grandes probabilidades fue escrito después del año 100. K. Ziegler, *op. cit.*, col. 78, piensa que es uno de los últimos trabajos de Plutarco.

606C, y de Antístenes en 607B. A. Giesecke, quien a finales del pasado siglo estudió la literatura del destierro, encontró semejanzas entre Plutarco, Musonio y Teles y concluyó que Bión y Aristón de Quíos podían ser la fuente común[6].

Este tratado es el número 101 del «Catálogo de Lamprias».

[6] A. GIESECKE, *De Philosophorum Veterum quae ad Exilium spectant sententiis*, Leipzig, 1891, *apud* DE LACY y EINARSON, *op. cit.*, págs. 514-515, y notas *a* y *b*. En cambio, K. ZIEGLER, *op. cit.*, col. 184, piensa que querer citar nombres de autores concretos como Bión o Aristón, es un esfuerzo inútil, sobre todo con tan débiles apoyos como que aparezca citado su nombre por Plutarco, en 610E.

SOBRE EL DESTIERRO

1. Las palabras mejores y más seguras afirman que son, como los amigos, las que se presentan con provecho en las desgracias y sirven de ayuda. Porque muchos están presentes y conversan con los afligidos pero inútil o incluso noci- 599B vamente, como quienes no saben nadar y, al intentar acudir en ayuda de los que se están ahogando, se traban con ellos y se hunden con ellos al mismo tiempo. Y es menester que las palabras de los amigos y de los que ayudan sirvan como consuelo, no como defensa de lo que nos entristece. Pues en situaciones involuntarias no tenemos necesidad de quienes lloran y se lamentan con nosotros como coros de tragedia, sino de quienes nos hablan con franqueza y nos enseñan que el entristecerse y el humillarse es inútil en cualquier ocasión y se convierte en cosa vacía e insensata, y que donde los mismos hechos, probados y descubiertos por la razón permi- C ten decirse a sí mismo.

No has sufrido nada extraordinario, si no lo pretendes[1],

[1] Del *Epitrépontes* de Menandro, fr. 9, I, pág. 44 KÖRTE; también en *De tranq. an.* 475B.

es completamente ridículo no informarse de qué ha sufrido el cuerpo ni si el alma por esta desgracia[2] se ha hecho peor, sino tomar como maestros en la aflicción a quienes se duelen y se indignan con nosotros desde fuera.

2. Por esto, entregados a nuestros propios recursos, examinemos el peso de cada una de las desgracias como si de fardos se tratara. Pues el cuerpo se ve oprimido por la carga
D de lo que le pesa, pero el alma muchas veces añade a estas cosas el peso de sí misma. La piedra es dura por naturaleza, el hielo por naturaleza es frío y no lleva sobre sí por azar y desde fuera esta dureza y esta congelación. Los destierros, pérdidas de fama y honores, como a su vez sus contrarios, coronas, magistraturas y preferencia en el asiento[3], al no tener como medida de tristeza o alegría su propia naturaleza sino nuestro criterio, cada uno las hace para sí mismo ligeras o pesadas o fáciles de soportar y lo contrario. Se puede oír a Polinices respondiendo a esta pregunta

E *—¿Qué es verse privado de patria? ¿Un gran mal acaso?*
—El máximo. Y aún mayor de hecho que de palabra[4].

Y, en cambio, podemos oír a Alcmán como le ha hecho decir el que escribió este pequeño epigrama:

---

[2] Dión Casio, XXXVIII 23, 3.

[3] Se trata de la *proedría*, del derecho a ocupar el primer lugar bien en ocasiones oficiales como los reyes de Esparta o los que dirigían en Atenas las sesiones de *boulé* y *ekklesía*, bien en los concursos o en el teatro por parte de los sacerdotes u otros que realizaran determinadas funciones. También concedían las ciudades la *proedría* por sus méritos a algunos ciudadanos o extranjeros. Véase Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Greques et Romaines*, s. v. *proedría*.

[4] Eurípides, *Fenicias* 388 ss. Aparece citado más ampliamente en 605F.

Sardes, antiguo país de mis padres,
si en ti me hubiera criado,
habría sido un sacerdote o un eunuco revestido de oro,
golpeador de resonantes tambores; pero en realidad
Alcmán es mi nombre, y soy de Esparta la de muchos trípo-
[des,
y aprendí de las Musas Helénicas, quienes me
hicieron superior a los tiranos Dascilo y Giges[5].

Pues la opinión hizo el mismo asunto para uno útil como F
moneda en curso, para otro inútil y perjudicial.

3. Concedamos que el destierro es terrible, como dice y canta la mayoría. También muchos alimentos ciertamente son amargos, agrios y dañan el gusto, pero mezclados con ellos algunos ingredientes dulces y suaves quitamos su mal sabor. Asimismo existen colores molestos a la vista ante los que ésta se confunde y marea por su dureza y violencia in-
soportable[6]. Pues bien, si como remedio de aquella moles- 600A
tia, mezclamos sombra con ellos o volvemos la vista a objetos verdosos y suaves, también es posible hacer esto con las desgracias, moderándolas con las cosas útiles y amables de tu situación presente: riqueza, amigos, desocupación, no

---

[5] Alejandro Etolio, frag. 9, en *Collectanea Alexandrina* [ed. J. U. Powell]. Alemán era de origen lidio, según Crates en la *Suda*, lo que parece estar apoyado por el fragmento 13, donde el poeta se dirige a sí mismo, y este nombre dorio parece haber reemplazado al suyo original. El epíteto de Esparta debe aludir según Heck (*apud* Powell, nota al epigrama) a las victorias que consiguieron los espartanos en los juegos públicos. Por último, Dascilo y Giges son los nombres de reyes de Lidia; el primero era padre de Giges, según Heródoto, I 8; Giges fue el fundador de la dinastía de los Mermnades y un personaje en el que es difícil distinguir historia y leyenda. Su nombre ya aparece citado en Arquíloco, frag. 22 Diehl.

[6] Comparación dilecta de Plutarco, cf. *Tranq. an.* 469A.

estar falto de las cosas necesarias para vivir. Porque no creo que sean muchos los habitantes de Sardes que no preferirían tener para sí tus circunstancias[7], incluso con el destierro, y que gustarían de pasar la vida así, en tierra extranjera, antes
B que, como los caracoles, que por naturaleza viven en sus conchas, sin tener ningún otro bien, participar sin pena de los asuntos de su casa.

4. Pues bien, así como en la comedia un personaje exhorta a un amigo desafortunado a tener valor y hacer frente a la fortuna y, cuando éste le pregunta «¿de qué manera?», le responde, «de la manera propia de un filósofo», así también nosotros hagámosle frente obrando dignamente como filósofos.

¿Cómo llovía Zeus? ¿Y cómo el viento del norte?[8].

Buscamos fuego, un baño, un manto, un techo. Y, desde luego, no por estar mojados de la lluvia nos sentamos y nos echamos a llorar. Pues bien, también a ti te es posible, tanto como a cualquier otro, reavivar y templar esa porción helada de tu vida, sin necesidad de otras ayudas sino del uso ra-
C zonable de las circunstancias presentes. Pues, si las ventosas[9] que utilizan los médicos, al retirar del cuerpo lo más dañino, alivian y salvan el resto, en cambio, los amigos de penas y reproches, al reunir lo peor de los asuntos privados y discutir de ellos y fundirse en los penosos, hacen para sí mismos inútil lo útil en la ocasión en que precisamente por

---

[7] *Cons. ad ux.* 611B, y Boecio, *Phil. cons.* II 4, 17.

[8] Meineke, *Frag. Com. Graec,* IV, *frag. com. anom.* 295b.

[9] También se emplea el símil de las ventosas en *De tranq. an.* 469B, y *De cur.* 518B. La cita corresponde a *Ilíada* XXIV 527-532, que ya aparece pero en versión diferente en Platón, *República,* 379d.

naturaleza se debe ayudar. Pues «los dos toneles»[10], querido mío, que, según decía Homero, estaban en el cielo «llenos de suertes», uno de buenas, el otro de malas, no es Zeus D quien se sienta a administrarlos, dando a unos fluidos suaves y mezclados, a otros corrientes de males sin mezcla, sino que, entre nosotros mismos, quienes tienen buen sentido, al sacar bienes con males, hacen la vida más suave y potable[11], en cambio, a la mayoría, como a las cribas, se le queda y adhiere lo peor, al fluir hacia fuera lo mejor.

5. Por eso, aun cuando suframos un mal muy penoso, es preciso sacar la alegría y el buen ánimo de las circunstancias existentes y de los bienes restantes, suavizando lo ajeno con lo familiar. Pero en aquellas cosas cuya naturaleza no posee mal alguno sino que su tristeza ha sido plasmada en- E tera y totalmente por una opinión vana, como a los niños que temen las máscaras[12], poniéndoselas cerca y a mano y volviéndolas hacia ellos les acostumbramos a despreciarlas, así, debemos descubrir en éstas, tocándolas de cerca y apoyándonos en la razón, lo que es insano y vacío y objeto propio de tragedia.

Tal es tu actual traslado desde la que considerabas tu tierra patria. Pues no es patria por naturaleza, como no lo es tampoco casa, campo, herrería ni casa de médico, como decía Aristón[13], sino que se hace, o más bien se nombra y lla-

---

[10] La versión platónica se cita en *Aud. poet.* 24B; la versión homérica se cita en *Consolatio ad Apollonium* 105C. Hay también referencias a los toneles en *Is. et Os.* 369C, y *Tranq. an.* 473B.

[11] *Tranq. an.* 469C, y *Cons. ad ux.* 610F.

[12] EPICTETO, II 1, 15.

[13] Aristón de Quíos, filósofo estoico, discípulo de Zenón que vivió en el siglo III a. C. Cf. VON ARNIM, *op. cit.*, I, pág. 85, frag. 371. Véase también nota 6 de la «Introducción».

ma así cada una de éstas siempre en relación a quien la ha-
F bita y la usa. Porque el hombre, como dice Platón, es «no una planta terrenal», ni inamovible, «sino celeste», en tanto que la cabeza como raíz sostiene derecho el cuerpo, dirigido hacia el cielo [14]. Por esto, dijo bien Heracles:

argivo o tebano, porque no me jacto de ser
de una sola ciudad. Es mi patria
cualquier fortaleza de los helenos [15].

Pero dijo mejor Sócrates, al afirmar que no era ateniense ni
601A heleno, sino cosmio [16], como alguien podría decir rodio o corintio, porque no se encerró en Sunio, ni en Ténaro ni en los montes Ceraunios [17].

¿Ves en lo alto este infinito éter
que sostiene en su entorno a la tierra en húmedo abrazo? [18].

Éstas son las fronteras de nuestra patria y nadie es ni desterrado ni extranjero ni ajeno en ésas, donde hay el mismo fuego, agua, aire, y son magistrados, administradores y consejeros los mismos: sol, luna y estrella matutina. Las leyes

[14] *Timeo* 90a-b. Esta concepción esbozada en el *Timeo* de que la parte inferior de la planta está arriba y la superior abajo, la desarrolla Aristóteles, en *De anima* II 4, 416a2-5; *De part an.* IV 7, 683b20, y 10, 686b35, *De inc. an.* 4, 705a26-705b8, insistiendo en que la función de la raíz es en las plantas la de la boca y la cabeza en los animales. Otros pasajes en que se repite esto mismo son *De long.* 6, 467b2, *De gen. an.* II 6, 741b34-37. Cf. la misma alusión a Platón en *De Pyth. or.* 400B.

[15] Nauck², *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.*, 392.

[16] Esto es «ciudadano del cosmos», cf. Cicerón, *Tusculanas* V 37; Epicteto, I 9, 1.

[17] Eran las fronteras griegas al Este, Sur y Norte respectivamente.

[18] Nauck², *Trag. Graec. Frag.*, Eur., 941, 1-2, citado también en *Ad princ. iner.* 780D, *Quaest. nat.* 919B.

son las mismas para todos bajo una sola orden y una sola autoridad: los Solsticios del norte y los Solsticios del sur[19], B el Equinoccio, las Pléyades, Arturo, las estaciones de sembrar y las estaciones de plantar. Hay un solo rey y gobernante: «Dios, que tiene el principio, medio y fin de todo, avanza derechamente yendo en círculo conforme a su naturaleza. A él le sigue la Justicia, vengadora de los que faltan a la ley divina»[20], de quien nos servimos todos los hombres por naturaleza respecto a todos los hombres como ciudadanos[21].

6. Pero el que tú no habites en Sardes no es nada. Tampoco todos los atenienses viven en Colito, ni los corintios en Cranio, ni los laconios en Pítane[22]. ¿Acaso entonces son extranjeros y sin ciudad los atenienses que se mudan de Mélite a Diomía, donde también tienen un mes Metagitnion y celebran las Fiestas Metagitnias[23], que reciben el nombre C

[19] En los primeros, el sol parece ir de Norte a Sur, solsticio de verano; en los segundos parece ir de Sur a Norte, solsticio de invierno.

[20] Plat., *Leyes* 715e-716a, citado en *Ad princ. iner.* 781F, *Adv. Col.* 1124F.

[21] Sobre la noción de que el mundo es nuestra patria, cf. *Alex. fort. virt.* 329C. Demócrito, en Diels-Kranz, *Frag. der Vors.*, II, pág. 194, 247; Séneca, *Cons. ad Helv.* 9, 7, *Epíst.* XXVIII 4-5; Epict., III 24, 66. Para el tópico, véase E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III 2, pág. 203, n. 5.

[22] Colito era un barrio de Atenas situado entre la ladera de la Acrópolis y el sur del ágora. Cranio era un barrio de las afueras de Corinto que poseía un gimnasio y, como el Colito de Atenas, era una de las partes más elegantes de la ciudad. Por último, Pítane era una zona de Esparta, al oeste y suroeste de la Acrópolis, estimada como lugar residencial, donde era fama que había vivido el propio Menelao. Daba nombre asimismo a una división del ejército, el «batallón de Pítane».

[23] *Metageitniôn* de *metá* y *geítōn* significa «cambio de vecinos». Era el nombre del segundo mes del calendario ateniense, aproximadamente

de su traslado, al aceptar tranquila y alegremente su vecindad otros y quererla? No podrías decirlo. Pues bien, ¿qué parte de la tierra habitada o de la tierra entera está lejos de otra cuando los matemáticos enseñan que respecto al cielo representa un signo sin extensión?[24] Pero nosotros, como hormigas o abejas que salen de un hormiguero o de una colmena, nos atormentamos y nos sentimos extranjeros, sin saber ni aprender a mirar y considerar como nuestro el universo, como realmente es. Sin embargo, nos reímos de la simpleza de quien afirma que en Atenas la luna es mejor que la de Corinto, aunque en cierto modo nos sucede lo mismo, cuando al estar en país extranjero estamos inseguros sobre la tierra, el mar, el aire, el cielo, como si fueran otros
D y distintos de los acostumbrados. Pues, verdaderamente, la naturaleza nos deja libres y liberados, pero nosotros mismos nos atamos, nos estrechamos, encerramos entre muros, nos reducimos en lo pequeño y mezquino[25]. Y después, nos burlamos de los reyes de Persia, si es que verdaderamente por beber sólo agua del Coaspes[26] hacen para sí mismos carente de agua al resto de la tierra habitada. Pero cuando nos mudamos a otros territorios, al desear el Cefiso y añorar el Eurotas, el Taigeto o el Parnaso[27], hacemos carente de ciudades e inhabitable para nosotros mismos la tierra habitada.

---

agosto, y se celebraban unas fiestas en él relacionadas con el cambio de domicilio y de vecinos. Tanto Mélite como Diomía eran demos del Ática.

[24] Cf. Cicerón, *Tusculanas* I 17, 40; Sén., *Cons. ad Marc.* 31, 1.

[25] Teles, 23, 3 ss. Hense; Epict., I 25, 28.

[26] Heród., I 188, que cuenta de los reyes de Persia que llevan consigo el agua de este río que pasa por Susa, cuando marchan en campaña fuera de su territorio. Plutarco parece dudar de la veracidad de la anécdota.

[27] El Cefiso era con el Iliso el río más famoso de Atenas, y probablemente Plutarco alude a él, aunque también existen otros ríos Cefiso en Grecia. El Eurotas y el Taigeto son río y montaña de Laconia respectivamente, el Parnaso es la montaña a cuyo pie se halla Delfos, en la Fócida.

7. Pues bien, los egipcios que por cierta cólera y hostilidad del rey emigraron a Etiopía, a quienes les pedían que E
volvieran por sus hijos y mujeres, mostrándoles sus partes pudendas bastante cínicamente, les dijeron que no carecían de matrimonio ni de hijos mientras tuvieran éstas consigo[28]. Pero, de modo más conveniente y decoroso, se puede decir que donde y a quien ocurre abundar en bienes moderados para su vida, ése allí no carece de ciudad ni de hogar ni es extranjero. Solamente necesitan tener ésos inteligencia y razón, como un timonel el ancla para poder fondear y servirse F
de cualquier puerto. Pues, si se pierde una fortuna, no es posible reunir otra fácil y rápidamente, pero cualquier ciudad se convierte en patria en seguida para un hombre que sabe utilizarla y tiene raíces que pueden vivir en cualquier parte, alimentarse y arraigar en cualquier lugar, como las tenía Temístocles[29] y Demetrio de Falero[30]. Éste, ciertamente, cuando estaba en Alejandría después de su destierro, era el primero de los amigos de Ptolomeo y no sólo vivía él mismo en abundancia, sino que también enviaba regalos a los atenienses; y, de otra parte, se dice que Temístocles, 602A
quien era mantenido por los recursos reales, dijo a su mujer y a sus hijos: «Qué ruina para nosotros, si no nos hubiéra-

---

[28] Heródoto, II 30.

[29] Temístocles, político radical ateniense y héroe de Salamina, que vivió en el siglo v a. C. Su figura aparece magistralmente caracterizada por Tucídides, I 138, 3.

[30] Demetrio de Falero, político ateniense y filósofo, discípulo de Aristóteles y amigo de Teofrasto. Rigió Atenas desde el 317 al 307 como *epistátēs* por encargo de Casandro y en este último año fue expulsado por Demetrio Poliorcetes, yendo entonces a vivir primero a Tebas y luego a Alejandría, donde se ganó la confianza de Ptolomeo Lago. Su posición promacedonia, característica de los peripatéticos, fue la causa de los juicios negativos de la Antigüedad procedente de sus enemigos políticos.

mos arruinado antes»[31]. Por eso, también Diógenes el Cínico al que le decía: «Los de Sinope te condenaron a ser desterrado del Ponto», les contestó: «Y yo a ellos a la permanencia en el Ponto[32],

Sobre las elevadas rompientes de un mar inhospitalario[33]».

Estratonico preguntó a su huésped de Sérifos[34] en qué clase de delitos estaba prescrito entre ellos el destierro como castigo. Cuando oyó que se desterraba a los estafadores, dijo:
B «Y qué, ¿no cometerías fraude tú para mudarte de esta estrechez?», donde el poeta cómico[35] dice que recolectaban los higos con hondas y que la isla tenía todo cuanto no debía.

8. En efecto, si consideras sin vana opinión la verdad, quien posee una sola ciudad es extranjero y ajeno en todas las demás. Pues no cree hermoso ni justo compartir otra tras haber abandonado la suya propia:

Obtuviste en suerte Esparta, hónrala[36],

[31] *Reg. et imp. apophth.* 187F; *Alex. fort. virt.* 328F; *Vida de Temístocles* 39 126F; TELES, pág. 22, 14 HENSE.

[32] El más famoso de los filósofos cínicos, procedía de Sinope en el Ponto Euxino, y se unió a Antístenes en Atenas, haciéndose su discípulo. Para la anécdota cf. DIÓG. LAERC., VI 49.

[33] EUR., *Ifigenia en Táuride* 253.

[34] Estratonico fue un famoso citaredo que vivió en Atenas en el siglo IV. Sérifos es una minúscula isla de las Cícladas.

[35] Quizá de los *Serifios* de CRATINO; cf. MEINEKE, *Frag. Com. Graec.*, IV, pág. 672, *frag. com. anom.* CCXCV c.

[36] Del *Télefo* de EURÍPIDES (NAUCK^2, *Trag. Graec. Frag.*, EUR., frag. 723); cf. *Tranq an.* 472D, y *Paroemiographi Graeci*, II, pág. 272.

aunque no sea famosa, aunque sea insalubre, aunque esté conturbada por revueltas y por asuntos insanos. Pero a quien la suerte le arrebata la propia le concede poseer la que le agrada. Pues aquel bello precepto de los pitagóricos: «Elige la mejor vida y la costumbre te la hará grata»[37] es aquí a la vez C sabio y útil: «Elige la mejor ciudad y la más grata, el tiempo hará de ella una patria», y una patria que no distrae, que no molesta, que no da órdenes: «Paga el tributo», «ve en embajada a Roma», «recibe al gobernador», «haz una contribución pública a tus expensas». Porque si alguien que está en su sano juicio y no es en absoluto orgulloso se acuerda de esto, elegirá también, al ser desterrado, vivir en una isla, Giaro o Cinaro[38],

Dura, sin frutos y mala de sembrar[39],

sin desanimarse ni lamentarse ni decir aquello de las mujeres de Simónides:

Me oprime el ruido del purpúreo mar D
que se revuelve en torno a mí[40],

sino razonando más bien con lo de Filipo quien, al caer y ser arrastrado en la palestra, dijo cuando vio la marca de su cuerpo: «Heracles, de qué parte tan pequeña de la tierra

---

[37] *Tuend. san. praec.* 123C, y *Tranq. an.* 466F.

[38] Ambas son islas del archipiélago de las Cícladas, pequeñas y estériles. La primera era un lugar de destierro muy temido durante el Imperio. Allí fue desterrado el estoico Musonio Rufo (cf. B. C. G. 207, «Introducción», pág. 54) por Nerón.

[39] Nauck², *Trag. Graec. Frag.*, *Adesp.*, frag. 393; Kock, *Comm. Att. Frag.*, 1238.

[40] Diehl, *Anth. Lyr. Gr.* II, 28.

participamos por naturaleza y sin embargo aspiramos al mundo entero».

9. Creo que has visto Naxos, y si no, Hiria[41], que está
E aquí cerca. Pero aquélla acogió a Efialtes y a Oto, ésta era morada de Orión[42]. Y, cuando Alcmeón iba huyendo de las Euménides, habitaba sobre un aluvión recién consolidado que le amontonó el Aqueloo, según dicen los poetas[43]. Yo supongo que aquél, huyendo de perturbaciones políticas, revoluciones y delaciones semejantes a Erinias, eligió habitar en paz y sin cuidados en un pequeño territorio. Tiberio César pasó siete años en Capri hasta su muerte y la parte rectora del mundo habitado, como reducida en un corazón, no cambió en modo alguno durante todo ese tiempo[44]. Pero a aquél, en verdad, los cuidados del gobierno, afluyendo y acudiendo de todas partes, no le procuraban la tranquilidad

---

[41] Isla de las Cícladas y pequeña ciudad de Beocia, respectivamente. La cita de la segunda hace pensar que Plutarco escribía en Queronea.

[42] Efialtes y Oto eran hijos de Aloe y de Ifimedea. Cf. *Ilíada* V 385 ss., y *Odisea* XI 305 ss. En cuanto a Orión, el cazador amante de Eos, era nativo de Hiria, según Estrabón, IX 2, 12, y también aparece frecuentemente citado en Homero (*Odisea* V 121; XI 310, 372 etc.). Uno y otro se caracterizan por su estatura sobrehumana.

[43] Alcmeón mató a su madre, Erifile, por consejo de su padre, Anfiarao, que se lo ordenó antes de morir como venganza contra ella que, seducida por un collar, le convenció para que participara con Adrasto, su hermano, en la lucha de los Siete contra Tebas. Después de matar a su madre, Alcmeón, huyendo de las Furias, recibió en Delfos el oráculo de que se salvaría si habitaba un lugar que no existiera en vida de su madre. Éste fue el aluvión del Aqueloo. Cf. Tucídides, II 102; Pausanias, VIII 24, 8-9, y Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, págs. 379-380.

[44] Tiberio (42 a. C.-37 d. C.), segundo emperador romano, sucesor de Augusto, habitó en esta isla desde el 26 al 37. Plutarco alude a la doctrina estoica según la cual el alma humana tiene una parte rectora situada en el corazón. Cf. Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, II 837-839.

en la isla, pura y sin mezcla de tormentas. En cambio, a F
quien es posible, desembarcando en una pequeña isla, alejarse de males no pequeños, ése es un infortunado si no se dice para sí mismo ni canta muchas veces los versos de Píndaro[45]:

Deja, corazón, el ciprés,
deja el llano en torno al Ida.
Se me ha dado un poco de tierra, donde crece la encina,
pero no participo ni en lamentos ni en revueltas,

ni órdenes del gobernador, ni ministerios en necesidades de la ciudad ni contribuciones públicas difíciles de rechazar.

10. Pues cuando Calímaco dice con acierto:

No midas el arte con el esqueno pérsico[46],

¿es que nosotros midiendo la felicidad con esquenos y parasangas, si habitamos una isla de doscientos estadios, pero 603A
que no tiene un perímetro de cuatro días de navegación, como Sicilia[47], debemos afligirnos y lamentar nuestra mala

[45] Píndaro, *Peanes* IV 50 ss., conservado parcialmente en *Papiros de Oxirrinco* V 841, lectura que se ha adoptado por todos los editores del texto griego (cf. ed. Teubner) en lugar de los dos dudosos primeros versos que ofrecen los manuscritos de Plutarco. En este *Peán,* Euxantio de Ceos afirma preferir la vida en su propia isla a reinar en Creta. De ahí que prefiramos traducir el dudoso *peridaïon* como «en torno al Ida».

[46] Calímaco, *Aitia* frag. I 18 [ed. Pfeiffer]. Transcribimos el término *schoinos* que se usaba como medida de longitud, por no poseer una medida antigua equivalente. En Heródoto, II 6, aparece con el valor de 60 estadios, esto es, algo más de diez kilómetros, ya que el estadio equivale a 177,6 metros.

[47] Tucídides, VI 1, 2, dice que un barco de carga hacía el viaje en torno a la isla en unos ocho días. Según Éforo, citado por Estrabón, VI 2,

suerte? ¿Pues qué importancia tiene una tierra llana frente a una vida sin penas? ¿No has oído decir a Tántalo en la tragedia

Siembro un campo de doce días de camino
el territorio de los berecintos[48],

y que dice un poco después:

Mi destino cuando encuentra el cielo por arriba
cae a tierra y me dice estas palabras:
Aprende a no honrar en demasía las cosas humanas[49]?

Nausítoo, cuando abandonó la anchurosa Hiperia[50] por su vecindad con los Cíclopes y se mudó a una isla «lejos de
B hombres industriosos»[51], al habitar sin juntarse con hombres «lejos en el agitado mar»[52], dispuso para sus conciudadanos la vida más grata. Los hijos de Minos primero, después los de Codro y Nileo, habitaron las Cícladas en las que ahora los insensatos desterrados piensan que sufren castigo[53]. Sin embargo, ¿qué isla destinada al exilio no es más

---

1, el viaje era de cinco días con sus noches. Por comparación a ella cualquier otra isla resulta pequeña.

48 De la *Níobe* (Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, Esq., 158). Citado también en *Max. cum princ. philos.* 778B.

49 Fragmento siguiente de la *Níobe* (Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, Esq., 159).

50 *Od.* VI 4.

51 *Od.* VI 8.

52 *Od.* VI 204 s., donde Nausícaa cuenta como Nausítoo llevó a sus conciudadanos desde Hiperia a Esqueria (la actual Corfú).

53 Minos, legendario rey de Creta. Los cretenses parecen haber tenido un papel importante en la colonización de las Cícladas. Codro, rey de Atenas en los tiempos protohistóricos, cuyo hijo Nileo fundó Mileto, según Heródoto (I 147, V 76, IX 97).

ancha que el terreno de Escilunte, donde Jenofonte después de su campaña conoció una «opulenta vejez»?[54] La Academia, pequeña finca comprada por tres mil dracmas, fue la morada de Platón, de Jenócrates y de Polemón[55], que allí c
enseñaban y pasaban su vida todo el tiempo, excepto un solo día en el que Jenócrates cada año bajaba a la ciudad para las nuevas tragedias de las Dionisíacas, adornando, según decían, la fiesta. En cambio, Teócrito de Quíos ha censurado a Aristóteles, porque, gustando del género de vida de la corte de Filipo y Alejandro

eligió habitar
en lugar de la Academia a las orillas del Bórboro[56]

[54] *Od.* VI 210; XI 136; XIX 368; XXIII 283. Jenofonte, por su posición pro-espartana manifestada con su participación en empresas como la expedición de Los Diez Mil en apoyo de Ciro el Joven, la campaña en Asia Menor con Agesilao, etc., se vio exiliado de Atenas y se retiró a su posesión de Escilunte en la Élide, donde, según Diógenes Laercio (II 52), compuso sus obras. Cf. también Dión Crisóstomo, VIII 1; Pausanias, V 6, 5.

[55] Conocemos por Diógenes Laercio, III 20, la historia de la compra de la Academia con el rescate de Platón que no quiso reembolsarse el ciudadano de Cirene, Aníceris, cuando los amigos de Platón quisieron devolverlo. Jenócrates fue el segundo escolarca de la Academia, tras la muerte de Espeusipo, sobrino de Platón. Polemón fue el tercero (cf. D. L., IV, 2, y IV 3).

[56] Diehl, *Anth. Lyr. Gr.* I 13, 127. Teócrito de Quíos, historiador del siglo IV que compuso mordaces epigramas de este corte. Anécdotas parecidamente cáusticas son utilizadas por Plutarco en otras obras, así en *De vit. pud.* 534B; *Quaest. conv.* 631E, 633C. En cuanto a este epigrama, su gracia radica en el juego de palabras, ya que *bórboros* significa como nombre común 'fango' y, al parecer, existía un río con tal nombre que bañaba la capital de Macedonia.

(pues hay un río cerca de Pela al que los macedonios llaman Bórboro). El poeta quien, como de intento, nos canta y recomienda las islas

Llegó a Lemnos, ciudad del divino Toante[57],

y

D *Cuanto Lesbos, sede de los bienaventurados,*
encierra hacia arriba en su interior[58].

y

Habiendo tomado la escarpada Esciros
fortaleza de Enieo[59].

y

Los que proceden de Duliquio y de las sagradas islas Equinas
que están al otro lado del mar frente a la Élide[60],

afirma que, de entre los hombres más ilustres, habitaron una isla Eolo gratísimo a los dioses, el prudentísimo Ulises, el valerosísimo Áyax, el muy hospitalario Alcínoo[61].

11. Pues bien, precisamente Zenón, cuando se enteró de que la única nave que le quedaba había sido tragada con su

[57] *Il.* XIV 230.

[58] *Il.* XXIV 544.

[59] *Il.* IX 668.

[60] *Il.* II 625-626. Mientras las tres islas precedentes son bien conocidas, estas últimas son de difícil identificación.

[61] De estos cuatro personajes Eolo, hijo de Hipotas, rey de Etolia, según *Od.* X 2, que había sido constituido como rector de los vientos por Zeus, habitaba la isla Eolia, identificada generalmente por los antiguos como las islas Líparas. De los otros tres, como es bien sabido, Ulises reinaba en Ítaca, Áyax era hijo de Telamón, rey de Salamina y, por último, Alcínoo reinaba sobre los feacios en Esqueria, no siempre considerada por los antiguos como isla, a la que suele identificarse con Corfú.

carga por el mar, dijo: «Bien haces, fortuna, reduciéndonos al manto raído» y a la vida propia de un filósofo[62]. Así, un E
hombre en absoluto ensoberbecido y sin pasión por las masas no reprocharía, según creo, a la fortuna por reducirle a una isla, sino más bien la alabaría, porque al haberle liberado de su mucha disipación y agitación, de los viajes a tierras extrañas, de los peligros en el mar, de los tumultos en el ágora, le da una vida estable, tranquila, sin distracciones y verdaderamente propia, describiendo con centro y radio el círculo que encierra el uso de los bienes necesarios[63]. ¿Pues qué isla no tiene una casa, un paseo, un baño, peces, liebres, para quien quiera gozar de la caza y los juegos? Y lo que es F
más importante, te es posible muchas veces lograr la tranquilidad de la que otros están sedientos. Pero, mientras juegan a los dados y se esconden en casa, delatores y entrometidos siguiendo sus pasos y persiguiéndoles desde las afueras y los parques los conducen por la fuerza al ágora y a la corte. En cambio, a una isla nadie va con molestias ni súplicas, ni pidiendo préstamos, ni ofreciendo garantías por ellos 604A
ni apoyo a una candidatura, sino que por amistad y añoranza navegan a ella los mejores de entre los parientes y amigos, y el resto de la vida queda inviolable y sagrado si se quiere y se sabe gustar del ocio. El que considera felices a quienes andan corriendo fuera y gastan la mayor parte de su vida en posadas y puertos se asemeja a quien piensa que los plane-

---

[62] Cf. Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, I, frag. 277, pág. 64. Zenón de Citio (333/2-262 a. C.), fundador de la escuela estoica. Esta misma anécdota la relata Plutarco, en *Cap. ex inim. util.* 87A, y *Tranq. an.* 467D. Hemos traducido como «manto raído» el término *tribón*, que designa la vestidura característica tanto de estos filósofos como de los cínicos.

[63] La imagen de la circunferencia es frecuente en Plutarco y aparece también en *Garr.* 513C; *Cup. div.* 524F; *Max. cum princ. philos.* 776F; *Plac. phil.* 882D, y *Non posse suav. viv. Epic.* 1098D.

tas son mejores que las estrellas fijas. Y, sin embargo, cada uno de los planetas girando en una sola esfera, como en una isla, conserva su puesto. «Pues el sol no irá más allá de sus límites», dice Heráclito, «si no, las Erinias, servidoras de la Justicia, le encontrarán»[64].

B **12.** Pero, amigo mío, estas cosas y otras semejantes digamos y cantémoselas a quienes, emigrados a una isla, están alejados del resto por

El salado, canoso mar que aparta a muchos contra su voluntad[65].

Para ti, en cambio, que no tienes concedido sólo un lugar, sino que uno sólo tienes prohibido, el estar apartado de una única ciudad es la posibilidad de ir a todas. Más aún, opón al «no ejerzo una magistratura, ni participo en el consejo ni presido juegos» el «no me veo comprometido en sediciones, no malgasto mi fortuna, no estoy atado a las puertas de un gobernador. Nada me importa ahora quién está designado para la provincia, si es de pronta cólera o insoportable de
C alguna otra manera». Pero nosotros, como Arquíloco, que despreciaba los fructíferos campos y los viñedos de Taso por su aspereza y desigualdad y atacó a esta isla diciendo

Ésta, como el espinazo de un asno
se yergue coronada de silvestre bosque[66],

---

[64] El sol, según la astronomía griega, era un planeta. Para el fragmento de HERÁCLITO, cf. DIELS-KRANZ[6], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, pág. 172, HERÁCLITO, frag. 94; citado también en *De Iside et Osiride* 370D.

[65] *Il.* XXI 59.

[66] Arquíloco de Paros (s. VII a. C.) por la pobreza de su isla marchó a combatir a Tasos. DIEHL[3], *Anth. Lyr. Gr.*, III, frag. 18.

insistiendo así en una sola parte del destierro, la carente de gloria, despreciamos su ausencia de asuntos políticos, su ocio y su libertad. Sin embargo, consideraban felices a los reyes de Persia por pasar el invierno en Babilonia, el verano en Media y en Susa la parte más suave de la primavera[67]. El desterrado puede, sin duda, pasar también su tiempo en los misterios de Eleusis, festejar en la ciudad[68] las Fiestas de Dioniso, acudir a Delfos cuando se celebran los Juegos Píticos, a Corinto cuando los Ístmicos, si gusta de los espectá- D culos. Y si no, están a su disposición ocio, paseo, lectura, sueño sin sobresaltos y lo que decía Diógenes: «Aristóteles desayuna cuando le parece oportuno a Filipo, Diógenes cuando a Diógenes»[69], sin que política, magistrado, gobernador, distraiga su acostumbrado género de vida.

13. Por esto, podrás encontrar pocos hombres entre los más sensatos y sabios enterrados[70] en sus propias patrias. La mayoría, sin que nadie les haya obligado, tras levar anclas cambiaron de puerto[71] a sus vidas y emigraron los unos a Atenas, los otros de Atenas. Pues ¿quién ha dicho de su propia patria un encomio como el de Eurípides?

Donde por vez primera el pueblo no había inmigrado de E
[otros lugares,
sino que nacimos autóctonos. En cambio, las demás ciuda-
[des

---

[67] *An vitios.* 449A-B, y Dión Crisóstomo, VI 1-7.

[68] Atenas, la ciudad por antonomasia.

[69] Cf. Diógenes Laercio, VI 45, donde la anécdota de Diógenes mantiene lo mismo respecto a Calístenes y Alejandro.

[70] Cf. Teles, 29, 1 Hense sobre el pesar porque el exiliado no puede ser enterrado en su ciudad.

[71] Sobre la preferencia de Plutarco por los símiles marinos, que también ha empleado en 601F, véase F. Fuhrman, *Les Images de Plutarque*, París, 1964, págs. 49-50.

dispersas como en las jugadas de dados,
han sido importadas unas por otras.
Si además es posible gloriarse de algo de pasada, señora,
tenemos sobre nuestra tierra el cielo bien templado,
donde no cae en demasía calor ni frío.
Lo más bello que cría la Hélade y Asia,
teniendo esta tierra como señuelo, lo cazamos[72].

Pero quien escribió esto marchó a Macedonia y terminó su vida en la corte de Arquelao. Y has oído alguna vez también este pequeño epigrama:

F *Esta tumba oculta a Esquilo, hijo de Euforión, ateniense,*
fallecido en Gela, rica en trigo[73].

Pues también éste marchó a Sicilia, como Simónides antes. Y el encabezamiento: «Ésta es la exposición de la investigación de Heródoto de Halicarnaso», muchos lo cambian y escriben «Heródoto de Turios», porque emigró a Turios y
605A tomó parte en aquella colonia[74]. Y al espíritu sagrado e inspirado en las Musas, Homero,

---

[72] Plutarco ha combinado aquí, quizá por citar de memoria, dos fragmentos diferentes de Eurípides. El primero, que comprende los cuatro versos primeros, pertenece al *Erecteo* (Nauck^2, *Trag. Graec. Frag.*, Eur., 366, 7-10); el segundo, del que son los seis siguientes (frag. 981), pertenece a otra obra. El juego aludido parece que estaba compuesto por una serie de piezas que formaban una «ciudad».

[73] Diehl^3, *Anth. Lyr. Gr.*, I, Esquilo, frag. 3. Esquilo, que había visitado ya Sicilia, se estableció allí después de representarse la *Orestíada* (458) y murió en Gela, en 456/455 a. C.

[74] Simónides de Ceos marchó a Sicilia y vivió en la corte de Hierón de Siracusa. Murió probablemente el 468 a. C. en Agrigento. En cuanto a Heródoto, cf. A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1976, pág. 335, sobre su ciudadanía de Turios, basada en los propios datos de las *Historias* I 1.

que ilustró los combates de Frigia[75],

¿no le ha hecho ser disputado por muchas ciudades el que no hubiera alabado sólo a una? También los honores de Zeus Hospitalario[76] son muchos y grandes.

14. Pero si alguien dice que ésos perseguían fama y honores, ve a los sabios y a las sabias escuelas y reuniones que hay en Atenas. Repasa las del Liceo, las de la Academia, la Estoa, el Paladio, el Odeón[77]. Si tienes más afecto y admiras particularmente la Escuela Peripatética, Aristóteles era de B
Estagira, Teofrasto de Éreso, Estratón de Lámpsaco, Glicón de la Tróade, Aristón de Ceos, Critolao de Fasélide[78]. Si a la Estoica, Zenón era de Citio, Cleantes de Asos, Crisipo de Solos, Diógenes de Babilonia, Antípatro de Tarso y el ateniense Arquedemo, tras haberse transladado al país de los partos, dejó en Babilonia una sucesión estoica[79]. Pues bien,

---

[75] PÍNDARO, frag. 345 [SNELL-MAEHLER].

[76] Zeus Xenios, protector de los huéspedes o de los extranjeros.

[77] El Liceo, la Academia, la Estoa o Pórtico fueron los centros de estudios de los aristotélicos, platónicos y estoicos. Clitómaco, filósofo académico, enseñó en el Paladio, antiguo templo de Atenea. El estoico Crisipo enseñaba en el Odeón según aparece en *Stoic. rep.* 1033E; DIÓG. LAERC., VII 184, y ATENEO, 386E.

[78] Comenzando por Aristóteles, Plutarco nos enumera los escolarcas del Liceo con el nombre de sus ciudades: Estagira, en la península calcídica, Éreso, en la isla de Lesbos, Lámpsaco, en la Misia, próxima al Helesponto, Ceos, isla noroccidental de las Cícladas (actualmente Zea), Fasélide, en Licia. En cuanto a Glicón, se trata probablemente de Licón, cf. D. L., V 66.

[79] Sigue la lista de los escolarcas de la Estoa, comenzando por su fundador Zenón de Citio, en la costa sur de Chipre, Cleantes de Asos, en Misia, Crisipo de Solos, en Cilicia, Diógenes, llamado de Babilonia, pero realmente de Seleucia (cf. DIÓG. LAERC., VI 81), Antípatro de Tarso, en

¿quién los persiguió? Nadie. Eran ellos, en cambio, quienes perseguían la tranquilidad de la que no participan absolutamente en su patria los que tienen alguna fama o poder y así, mientras nos enseñan lo demás de palabra, esto lo enseñan de obra. Pues, ahora, también los hombres más famosos
C y excelentes viven en tierra extranjera, no por haber sido obligados a mudarse, sino por haberse mudado ellos, no por sufrir destierro, sino habiendo huido ellos mismos de negocios, distracciones y ocupaciones que producen sus patrias[80]. Y en cuanto a los antiguos, las Musas les hicieron realizar sus obras más bellas y famosas con la colaboración del destierro. «Tucídides el ateniense compuso la guerra de peloponesios y atenienses»[81] en Tracia, en Escapte Hile, Jenofonte[82] en Escilunte, en la Élide, Filisto[83] en el Epiro,
D Timeo de Tauromenio[84] en Atenas, Androción el Atenien-

Cilicia y, por último, Arquedemo de Atenas. Recordemos que también en 603B, se alude a los primeros escolarcas de la Academia (véase nota 56).

[80] Todo ello es un tópico. Véase Musonio, 43, 8 ss. Hense.

[81] Es el comienzo de la *Historia* de Tucídides (I 1). Éste, que había sido elegido estratego en el 424 a. C., no pudo llegar a tiempo desde Tasos al socorro de Anfípolis, que fue conquistada por Brásidas. Consecuentemente, fue desterrado (Tuc., IV 104-105) y pasó el exilio en sus posesiones de Escapte Hile en Tracia, de donde regresó en el 404 tras la derrota de Atenas, llamado por el nuevo régimen.

[82] Véase nota 54.

[83] Filisto de Siracusa, autor de una *Historia de Sicilia* (*F. Gr. H.* 556) cayó en desgracia con Dionisio el Antiguo por haberse casado con una sobrina suya sin su permiso, a consecuencia de lo cual fue desterrado.

[84] Timeo de Tauromenio (la actual Taormina, en Sicilia) nacido a la mitad del s. iv a. C., también historiador como los precedentes (*F. Gr. H.* 566) se exilió cuando Agatocles se hizo tirano de Siracusa y se retiró a Atenas.

se[85] en Mégara, Baquílides[86] el poeta en el Peloponeso. Todos esos y otros muchos más, al ser desterrados de sus patrias, no se desanimaron ni se abandonaron, sino que usaron sus buenas disposiciones, aceptando el destierro como un recurso concedido por la fortuna por el cual, aún después de muertos, son recordados en todos los lugares. Sin embargo, no ha quedado ni una sola palabra de ninguno de aquéllos que los expulsaron y formaron parte de la facción triunfadora.

15. Por esto, es ridículo quien cree que se añade al destierro una pérdida de fama[87]. ¿Qué dices? ¿Está falto de fama Diógenes? Cuando lo vio Alejandro sentado al sol, se detuvo y le preguntó si necesitaba algo. Al contestar éste que nada y pedirle solamente que hiciera sombra un poco más allá, estupefacto ante tal muestra de ingenio, dijo a sus amigos: «¡Si no fuera Alejandro querría ser Diógenes!» [88]. ¿Carecía de fama E
Camilo, cuando fue expulsado de Roma, de la que ahora es proclamado como segundo fundador?[89] Y, sin duda alguna,

---

[85] Androción, que nació en Atenas al final del s. v a. C., alumno de Isócrates, fue adversario de Demóstenes. Exiliado en Mégara, escribió allí su historia del Ática, *Atthis,* que fue una fuente fundamental para la *Constitución de los Atenienses* de Aristóteles.

[86] Baquílides, poeta oriundo de Ceos, como su tío Simónides, vivió en Siracusa en la corte de Hierón y estuvo desterrado en el Peloponeso.

[87] Este capítulo 15 trata de la *adoxía,* la supuesta pérdida de la fama de los desterrados, lo que constituye un tópico.

[88] Esta famosísima anécdota se repite en Plutarco en otros pasajes: *Vida de Alejandro* 16, 671D-E, *Alex. fort. virt.* 331E-F, y *Ad princ. ind.* 782A. Asimismo se encuentra en Dióg. Laerc., VI 38; Cic., *Tusculanas* V 32, 92; Sén., *De benef.* V 4, 3. Este y otros ejemplos sirven de refutación de la *adoxía* como también en Favorino, col. III 24 ss., aparecen Diógenes, Heracles y Ulises como modelo de fama en los desterrados.

[89] Cf. Plutarco, *Vida de Camilo* 1, 1 (129B), y Tito Livio, VII 1, 10.

Temístocles no perdió su fama entre los griegos al ser desterrado, sino que la tomó además entre los bárbaros[90]. Y nadie es tan indiferente a los honores o tan innoble que hubiera preferido ser Leobotes[91], el que promovió el proceso, en lugar de Temístocles, el desterrado, y también Clodio[92], quien causó la
F expulsión, o Cicerón el expulsado, y Aristofonte el acusador, o Timoteo[93], quien se mudó de su tierra patria.

16. Pero, ya que a muchos conmueven las palabras de Eurípides, quien posiblemente parece acusar al destierro, veamos lo que dice en cada pregunta y respuesta:

—*¿Que es el verse privado de patria? ¿Acaso un gran mal?*
—*El máximo; de hecho más que de palabra.*
—*¿Cuál es su carácter? ¿Qué mala suerte hay para los [desterrados?*
—*Una es la mayor, no tener libertad de palabra.*
—*Dijiste lo que es propio de un esclavo, no decir lo que [piensa.*
606A —*Es preciso soportar la sinrazón de los poderosos*[94].

---

[90] Temístocles, autor de la victoria sobre los persas en la Segunda Guerra Médica (480-479 a. C.) sufrió el ostracismo hacia el final de los 70 y se retiró entre los persas donde terminó sus días en el 459 a. C. Véase un poco antes (602A) la anécdota referente a esto. Dión Casio, XXXVIII 26, 3, ilustra este mismo tópico con el modelo de Temístocles.

[91] *Vida de Temístocles* 33, 1 (123C).

[92] Clodio, jefe del partido plebeyo en Roma, acusó a Cicerón, quien, condenado al destierro, marchó a Grecia en el 58. Plutarco trata el tema ampliamente en los capítulos 30 a 33 de la *Vida de Cicerón*.

[93] Timoteo, hijo de Conón, general y destacado político ateniense en Atenas en la Segunda Liga Marítima, amigo de Isócrates, sufrió por dos veces el destierro. La primera vez fue a Persia (373 a. C.), la segunda, a Calcis, tras la batalla de Embata (356 a. C.). Aristofonte, su acusador, orador y político, también fue estratego.

[94] Este pasaje de las *Fenicias* 388-393, en que Yocasta interroga a Polinices sobre el destierro, ya fue citado más brevemente en 599D-E. Cf.

Primeramente, estos juicios no son correctos ni verdaderos. En primer lugar, porque no es propio de un esclavo el «no decir lo que se piensa», sino de un hombre en su sano juicio en ocasiones y en asuntos que solicitan discreción y silencio, como él mismo ha dicho mejor en otro lugar:

Callar donde es necesario y hablar donde es seguro[95];

En segundo lugar, es forzoso soportar «la sinrazón de los poderosos» no menos en la patria que en el destierro, e incluso, muchas veces, quienes permanecen sienten mayor temor de los que ejercen el poder injustamente en las ciudades con delaciones y violencia, que los que se han visto apartados de ellas. Pero el absurdo mayor es que el exilio quita la libertad de palabra a los desterrados, porque es B
asombroso que Teodoro[96] perdiera su libertad de expresión cuando contestó al rey Lisímaco que le preguntaba: «¿La patria te expulsó siendo como eres?» «Sí, al no poderme soportar, como Sémele a Dioniso[97]». Y al mostrarle el rey a Telesforo[98] en una jaula con los ojos vaciados, nariz y orejas cortadas y arrancada la lengua y decirle: «Así trato yo a C

MUSONIO, pág. 48, 6 ss. [HENSE], que cita más brevemente esta misma tragedia para desarrollar igual pensamiento.

[95] De *Ino*, NAUCK[2], *Trag. Graec. Frag.*, EUR., 413, 2; citado en *Garr.* 506C.

[96] Teodoro de Cirene, llamado «el ateo», o «el dios», filósofo de la Escuela Cirenaica y que vivió entre los ss. IV-III a. C. Cf. DIÓG. LAERC., II 102.

[97] Sémele, hija del mítico rey Cadmo de Tebas, embarazada de Dioniso por obra de Zeus, pidió a éste que se le mostrara en toda su gloria por incitación de Hera. Como esta manifestación era por medio del rayo, Sémele murió fulminada, pero el padre de los dioses salvó al niño, lo metió en su muslo y lo tuvo allí hasta el momento de nacer.

[98] Cf. ATENEO, 616c, y especialmente SÉN., *De ira* III 17, 2-4, que ha dejado un testimonio del suplicio de Telesforo, gobernador de provincia del rey Lisímaco.

quienes se comportan mal conmigo» dijo: «¿Qué le importa a Teodoro pudrirse sobre la tierra o bajo la tierra?»[99]. ¿Pues qué? ¿No tenía libertad de palabra Diógenes, quien, al acercarse al campamento de Filipo cuando éste se dirigía a combatir contra los griegos, y conducido ante él como espía, afirmó que efectivamente había llegado como espía de su insaciabilidad e insensatez porque había llegado en un corto espacio de tiempo decisivo a jugarse al azar su imperio y su persona al mismo tiempo[100]? ¿Y qué? ¿Aníbal el cartaginés no tenía libertad de expresión ante Antíoco, siendo éste un rey y él un desterrado, cuando en determinada ocasión le exhortaba a que atacara a los enemigos? Cuando el Rey hizo los sacrificios y afirmó que lo impedían las entrañas, Aníbal le reprochó diciendo: «¡Tú haces lo que dice la carne y no lo que dice un hombre sensato!»[101]. Pero, en modo alguno, el destierro de geómetras ni de gramáticos les priva de la libertad de expresión al dialogar sobre lo que sa-
D ben y han aprendido, ¿cómo podría hacerlo a hombres nobles y buenos?[102]. En cambio, la falta de nobleza en todas partes «intercepta la voz, tuerce la lengua, ahoga, produce el silencio»[103]. ¿Y qué decir de las siguientes palabras de Eurípides?

---

[99] Esta misma respuesta aparece en *An vitios. ad inf. suff.* 499D. Cf. Teles, pág. 31 Hense; Cic., *Tusculanas* I 43, 102, y Sén., *De tranq. an.* XIV 3.

[100] Cf. *De adulatore et amico* 70C; *Vida de Demóstenes* 20, 3 (855B); Dióg. Laerc., VI 43.

[101] Cf. Cic., *De div.* II 24, 52, copiado por Valerio Máximo, II 7, donde el rey es Prusias, no Antíoco.

[102] Cf. Filón, *Quod omnis probus liber sit* 48-50. Teles, pág. 21-25 [Hense], emplea como ejemplos otros artistas notables.

[103] Demóstenes, *Discurso* XIX (*Sobre la embajada fraudulenta*) 208, citado también en *Cap. ex inim. util.* 88C.

—Las esperanzas alimentan a los exiliados, según se dice.
—Miran con buenos ojos, pero luego demoran todo[104].

Y esto es una acusación a la ignorancia, más que al destierro. Porque no son quienes han aprendido y saben servirse de las circunstancias presentes sino los que siempre dependen del futuro y se apegan a lo que se desvanece, los que E
son arrastrados, como sobre una balsa, sobre la esperanza, aunque nunca hayan salido de los muros de su ciudad.

—¿Los amigos de tu padre y los huéspedes no te ayudaban?
—Sé feliz. Lo de los amigos nada es, si eres infortunado.
—¿Y ni siquiera tu nobleza te elevó a una gran altura?
—Es malo no tener. Mi linaje no me alimentaba[105].

Estas palabras, desde luego, están llenas de ingratitud, porque Polinices acusa a su nobleza de nacimiento de la pérdida de honores y al destierro de la falta de amistades, cuando él, aun siendo un desterrado, por su noble nacimiento fue considerado digno de bodas reales y emprendió una campaña protegido por la alianza de sus amigos y un ejército tan F
considerable, como él mismo reconoce un poco después:

Muchos jefes dánaos y micenios están a mi lado,
concediéndome una ayuda triste, pero necesaria[106].

Del mismo tenor son las palabras de su madre cuando se queja:

Yo ni encendí el fuego
ritual en tus bodas,

---

[104] EUR., *Fenicias* 396-397.
[105] *Ibid.*, 402-405.
[106] *Ibid.*, 430-432.

ni Hismeno se ocupó del himeneo
en el suave baño nupcial[107].

Ésta debía haberse alegrado y estar satisfecha al saber que su hijo habitaba tan gran palacio. En cambio, al lamentarse de que la antorcha no había sido encendida y de que Hisme-
607A no no había procurado la ablución, como si en Argos los que celebran sus bodas no tuvieran ni agua ni fuego, rodea al exilio de los males del orgullo y la estupidez.

17. Pero «destierro» es una palabra de censura. Entre los insensatos, desde luego, que también hacen un reproche de los términos de «pobre», «calvo», «bajo» y, por Zeus, de «extranjero» y «emigrante». Sin embargo, quienes no se dejan llevar por esos juicios admiran a los buenos, aunque sean pobres, aunque sean extranjeros, aunque sean desterrados. ¿Pero no vemos cómo, al igual que al Partenón y al Eleusinio, todos saludan con respeto también al Tesio? [108] Y,
B por cierto, Teseo fue desterrado de Atenas, aunque gracias a él ahora habitan Atenas los hombres, y perdió una ciudad [109] de la que no se apoderó sino que él mismo creó. ¿Qué clase

[107] Plutarco cita aquí la misma obra, pero desde v. 344 a v. 348 de forma incompleta. El Hismeno era el río de Tebas a donde se iba a buscar el agua para los baños rituales de las bodas. Yocasta habla de él aquí como en una personificación, cosa, por lo demás, frecuente.

[108] El Tesio, o templo de Teseo, conocido aún hoy por ese nombre, era, en realidad, un templo consagrado a Hefesto. Muy bien conservado, por haber sido utilizado como templo cristiano, está situado sobre el costado este del ágora, en Atenas.

[109] Teseo, hijo de Egeo, rey de Atenas y de Etra, vivió en su infancia en Trecén con Piteo, su abuelo materno. También tuvo que ir a Creta para liberar a su ciudad del tributo de los jóvenes que habían de entregar a Minos. Plutarco alude al *synoikismós* o unificación del Ática, debida a él, con lo que potenció su propio poder.

de belleza queda en Eleusis, si nos avergonzamos de Eumolpo quien, al emigrar de Tracia, inició y sigue iniciando a los helenos en los misterios[110]? ¿De quién era hijo Codro y llegó a reinar? ¿No era hijo de Melanto, un desterrado de Mesenia[111]? ¿Y no apruebas lo de Antístenes que, a quien le reprochó: «Tu madre es una frigia», contestó: «Y también la de los dioses»[112]? Entonces, ¿por qué no tú también, si recibes el reproche de «desterrado», no vas a contestar: «Pues también el padre de Heracles, el victorioso, era un desterrado y el abuelo de Dioniso, cuando fue enviado a encontrar a Europa, y ni siquiera él mismo regresó, 'nacido fenicio', pe- C
ro con su venida a Tebas hizo cambiar de patria a su 'descendiente'[113]:

---

[110] Eumolpo fue rey de Eleusis y dio el nombre a la familia sacerdotal de los Eumólpidas. Para unos, era un pastor autóctono, la otra versión, que sigue aquí Plutarco verosímilmente, es la de que provenía de Tracia como nieto de Bóreas e hijo de Posidón. Cuando fue obligado a retirarse a Eleusis, se convirtió en hierofante tras ser iniciado en los misterios de Deméter.

[111] Melanto era mesenio, descendiente de Neleo y él mismo también rey de Pilos. Huyó de los Heraclidas con otros parientes al Ática, donde llegó a ser rey. Hijo suyo fue Codro, el último rey de Atenas. Cf. *supra*, 603B.

[112] Cf. Diόg. Laerc., VI 1, quien dice que su madre era tracia. Lo mismo Sén., *De cons. sap.* 18, 5. Antístenes, filósofo fundador de la Escuela Cínica, con su salida de ingenio alude a la diosa Rea o Cíbele.

[113] Adaptación de Plutarco del *Frixo* de Eurípides (Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, Eur., 819, 3), donde hace un par de cambios, especialmente dar a *génos* el significado de «descendiente» frente al de «linaje» que tiene en la obra euripídea. En cuanto a las alusiones míticas, el padre de Heracles era verdaderamente Zeus, pero aquí se alude al padre putativo Anfitrión, que por haber matado a su cuñado Electrión, rey de Micenas, tuvo que abandonar la Argólida y marchar a Tebas para ser allí purificado. Cadmo era el abuelo de Dioniso, por ser el padre de Sémele (cf. n. 99). Hijo de Agenor, rey de Fenicia, y hermano de Europa, viajó por encargo de su padre para buscarla. Visitó con su madre muchas islas y permaneció

Dioniso celebrado con el evohé que incita mujeres
rodeado de honores frenéticos[114]?».

Y acerca de lo que Esquilo habló en enigmas e hizo insinuaciones al decir:

El puro Apolo, dios desterrado del cielo[115]

«guarden mis labios silencio», como dijo Heródoto[116].
Pero Empédocles, en el comienzo de su filosofía, al manifestar previamente:

Existe un oráculo de la Necesidad, decreto antiguo de los [dioses,
cuando un demon por sus errores mancilla sus miembros [con el asesinato,
démones que participan de una larga vida,
D *debe andar errante lejos de los bienaventurados por tres [veces diez mil estaciones,*
este camino también yo ahora recorro, desterrado de los [dioses y errante[117],

---

en Tracia con ella hasta su muerte. Pero el Oráculo de Delfos le encargó fundar una ciudad que fue la Cadmea, luego Tebas. Es, por tanto, un modelo de desterrado como también aparece en TELES, pág. 28, 4 [HENSE].

[114] BERGK, *Poet. Lyr. Graec., adespota*, 131. Citado también en *De E apud Delph.* 389B, y *Quaest. conv.* 671C.

[115] *Suplicantes* 214. Citado también en *Def. or.* 417C.

[116] HERÓD., II 171, 1 y 2. La frase de Heródoto es, en realidad, una fórmula que se emplea al hacer alusión a ritos iniciáticos. Así, también es usada por PLUTARCO, en *Def. or.* 417C, en relación a los misterios y también en *Quaest. conv.* 636E.

[117] De los *Katharmoi* o *Purificaciones;* cf. DIELS-KRANZ[6], *Frag. der Vorsokratiker*, págs. 357 ss., EMPÉDOCLES, frag. 115, 1, 3, 5, 6, 13. También aparece en *Def. or.* 418E.

no se muestra a sí mismo sino a todos nosotros, empezando por sí mismo, como emigrados aquí, extranjeros y desterrados. «Pues ni la sangre ni el espíritu mezclados, hombres», dice «proporciona la substancia y el principio del alma, sino que a partir de éstos ha sido moldeado el cuerpo nacido de la tierra y mortal»[118], y como el alma ha llegado aquí de otra parte, llama atenuadamente al nacimiento viaje, con el nombre más suave. Pero lo que sucede verdaderamente es que huye y anda errante, impulsada por leyes y decretos divinos, después, como en una isla azotada por un fuerte oleaje, como dice Platón, «a manera de una otra»[119], ence- E
rrada en el cuerpo por no recordar ni referir:

qué honor y cuán alta felicidad[120]

ha abandonado, no cambiando Sardes por Atenas, ni Corinto por Lemnos o Esciros, sino el cielo y la luna por la tierra y la vida de la tierra[121], si se muda aquí desde un lugar a otro pequeño, está a disgusto y se siente extranjera, marchitándose como una planta innoble[122]. Sin embargo para una planta existe un terreno más favorable que otro, en el que se cría y crece mejor, mientras que ningún lugar puede arreba- F
tar a un hombre la felicidad como tampoco la virtud ni el

[118] Es la interpretación de Plutarco, no una cita directa. Véase G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, París, 1942, pág. 68.

[119] Plat., *Fedro* 250c.

[120] De los *Katharmoí;* cf. Diels-Kranz, *Frag. der Vors.*⁶, I, pág. 359, Empédocles, frag. 119, 1.

[121] Sobre el cielo y la luna como morada de las almas, Plutarco se ha manifestado ampliamente en los mitos escatológicos de *De sera numinis vindicta* y *De genio Socratis*, pero con especial insistencia en el mito de Sila del *De facie quae in orbe lunae apparet*.

[122] Cf. la descripción del hombre por Platón como una «planta celestial», en 600F.

entendimiento[123]. Así, Anaxágoras escribía en la cárcel sobre la cuadratura del círculo[124] y Sócrates, mientras bebía el veneno, filosofaba e invitaba a filosofar a sus compañeros, y era juzgado feliz por ellos[125]. En cambio, según dicen los poetas, Faetón y Tántalo, tras subir al cielo, cayeron en la más profunda desgracia por su insensatez[126].

---

[123] Otro tópico: cf. *Vida de Arístides* 12, 2 (326B); Musonio, 42, 6 Hense; Dión Casio, XXXVIII 26, 2; Filón, *Quod omnis probus liber sit.* 150.

[124] Cf. Diels-Kranz[6], *Frag. der Vors.*, II, pág. 14, Anaxágoras, frag. 38.

[125] Cf. *An vitios. ad inf. suff.* 499B, y Plat., *Fedón* 58E.

[126] Faetón, hijo de Helios y de la oceánida Clímene, subió al carro del sol ocultamente, según Hesíodo. En el viaje se sintió mal y cayó en el Erídano. Tántalo, después de haber gozado de la sociedad de los dioses y de haber sido colmado de bienes por ellos, fue arrojado al Hades. Sobre la causa hay diversas versiones, así como sobre el castigo que sufrió. Sócrates y Faetón son comparados también en *Tranq. an.* 466E-F.

ESCRITO DE CONSOLACIÓN A SU MUJER

INTRODUCCIÓN

La *Consolatio ad uxorem* es una carta que Plutarco escribe a su mujer ante la muerte de su hija pequeña, Timóxena, ocurrida en su ausencia.

Como leemos en el mismo comienzo, el mensajero enviado por su esposa no lo encuentra y es en Tanagra donde recibe la noticia. ¿Quién se la da? Éste es un problema diversamente resuelto. El texto griego nos dice que se enteró *parà tês thygatridês,* pero los comentaristas no están de acuerdo en la traducción de este término. Para algunos, como R. Volkmann[1], no se puede admitir la traducción normal como «nieta» porque ello haría suponer la existencia de una hija mayor de Plutarco, casada, que no aparece mencionada nunca. Los hijos de Plutarco de los que tenemos mención eran cuatro varones y la pequeña Timóxena, objeto de este escrito. No obstante, la interpretación de «sobrina» que Volkmann da a la palabra, basándose en un pasaje de Dionisio de Halicarnaso (*Lisias* 27), donde el término es ambiguo, no parece que haya de pesar más que la interpretación normal, aun habiendo sido apoyada por otros, como

[1] R. Volkmann, *Leben und Schriften des Plutarchs von Chaironeia,* Berlín, 1869, págs. 29 y ss.

Wilamowitz y Ziegler[2]. En editores de este texto como Ph. de Lacy y B. Einarson[3] y, en fechas más recientes, J. Hani[4], se toma la palabra como «nieta» en su valor habitual y se traduce así. No hay razón para rechazar la probable existencia de hijas mayores de Plutarco, aun teniendo en cuenta el pasaje (608C), donde Plutarco se refiere a la alegría por el nacimiento de la niña después de cuatro varones, por el solo hecho de que no aparezcan citadas por su nombre. En cambio, sí que son citados en *Quaestiones convivales* tres personajes: Cratón (I 4, 1; 620A), Firmo (II 3, 2; 636A) y Patrócleas (II 9, 1; 612C y VII 2, 2; 700E) como *ho gambrós hēmôn* «nuestro yerno», en cada una de las ocasiones, lo que debería llevar a concluir tal posibilidad. Sin embargo, los que han interpretado *thygatrídēs* como «sobrina» terminan por interpretar en esto pasajes *gambrós* como «marido de la sobrina», lo que, a nuestro ver, parece una distorsión de los datos objetivos[5].

En cuanto a la datación de la obra, K. Ziegler[6] calcula que debió de ser compuesta no más allá del comienzo del año 90, o incluso algo antes. Para dar esta fecha tiene en cuenta que antes de Timóxena ya habrían muerto dos hijos varones, de lo que el mismo Plutarco nos informa en 609D. Uno era el hijo mayor, probablemente el Soclaro a quien

---

[2] U. von Wilamowitz, *Commetariolum Grammaticum,* III 23 ss., citado por K. Ziegler, *Plutarch von Chaironeia,* Stuttgart, 1949, col. 15, y también este último en el lugar citado.

[3] *Plutarch's, Moralia,* VII (*Loeb Classical Library*), Londres, 1949, pág. 575.

[4] *Plutarque, Oeuvres Morales,* VIII (*Les Belles Lettres*), París, 1980, pág. 175 ss. Hani cita asimismo poco después en pág. 176, n. 1 a H. Heinze, *Die Familie des Plutarchs von Chaironeia,* Progr. Pr. Stargard, 1886, pág. V ss., a favor de la interpretación de *thygatrídēs* por «nieta».

[5] Cf. Ziegler, *op. cit.,* col. 15.

[6] *Op, cit.,* col. 73.

cita nuestro autor en su ensayo *Quomodo adulescens poetas audire debeat* (15A) —por lo tanto nuestra obra tiene que ser asimismo posterior a este tratado[7]—, el otro, «el amable Caronte», que debió morir en edad temprana (609D). Ninguno de estos dos nombres aparecen en la dedicatoria del *De animae procreatione in Timaeo,* que va dirigida solamente a sus hijos Autobulo y Plutarco (1012A) y que debió de ser compuesta después del 95 y, quizás, más cerca del 100[8]. Ziegler piensa que el hijo mayor tendría doce años por lo menos, quizás quince, y que el matrimonio de Plutarco habría ocurrido unos veinte años antes, lo que da como fecha la ya mencionada de principios del año 90.

Respecto a su composición, esta carta debió de ser redactada en el espacio de tiempo transcurrido entre el conocimiento de la noticia en Tanagra y el regreso junto a su esposa en Queronea. Teniendo en cuenta que la distancia entre las dos ciudades es de unos 70 kms., el viaje ocuparía a Plutarco unos dos días y es verosímil que escribiera la carta antes de emprenderlo para que su mujer tuviera este consuelo antes de su llegada. De ahí, el carácter espontáneo del escrito que sale del corazón de nuestro autor, aun siguiendo los esquemas de los escritos consolatorios tradicionales[9]. No es ésta la única obra de tal género en el de Queronea, ya que, además del *Escrito de consolación a Apolonio,* el «Catálogo de Lamprias», da, con los números 111 y 157, otras dos *Consolationes* a Asclepiades y a Festia o Bestia, respectivamente, y todavía Christ[10] considera

---

[7] Cf. *Plutarch's Moralia,* VII, págs. 578-579.

[8] Cf. Ziegler, *op. cit.,* cols. 712 y 745, y C. P. Jones, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* 56 (1966), 72.

[9] *Op. cit.,* cols. 156-157.

[10] W. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur,* II, 1, pág. 509.

también el tratado precedente, *De exilio,* como uno de los tres escritos consolatorios plutarqueos que han sobrevivido.

Si comparamos brevemente la obra que nos ocupa con el *Escrito de consolación a Apolonio*[11], obra con la que evidentemente tiene mayor afinidad temática, salta a la vista como dato más significativo la abundancia de largas citas de poemas de esta última frente a la parquedad de la *Consolatio ad uxorem,* con solamente tres: dos de poetas, Eurípides (608E) y Teognis (611F), que, como hace notar Ziegler, podría retener de memoria fácilmente nuestro autor y una de una fábula de Esopo (609F). Esto podría confirmar la espontaneidad de nuestro escrito consolatorio que habría sido redactado de forma improvisada y a vuelapluma, por así decir, en su breve estancia en Tanagra. La obra, tal como se nos ha transmitido, está incompleta y no sabemos si realmente la llegó a publicar el propio Plutarco o su publicación fue realizada tras su muerte, como se piensa de otros escritos inconclusos que pudieran haber sido solamente esbozos.

Por último, la obra pertenece al género de epístola consolatoria, que tan bien se compadece con el carácter ético-filosófico de la obra del de Queronea. El escrito, como ya se ha apuntado, contiene elementos tópicos propios del género, tales como la inutilidad de consuelos y de llanto emitidos por personas ajenas, inutilidad de la pena excesiva, superfluidad de los signos externos de luto, balance entre bienes y males en la vida, consideración de la inevitabilidad de la muerte temprana como un gran bien, inmortalidad del alma por la que ésta, tras la muerte, regresa a su verdadera patria. Pero todos estos puntos aparecen combinados con los ras-

---

[11] Sobre la autenticidad de este escrito plutarqueo, largamente debatida, véase la excelente Introducción de J. García López a *Obras Morales y de Costumbres,* vol. II, Biblioteca Clásica Gredos, 98, págs. 45-50.

gos personales de la esposa, que es sencilla y que tanto en el duelo como en otras circunstancias de su vida se ha comportado siempre con una gran serenidad (609A y ss.), de la hijita perdida, toda dulzura (608D ss.), con la creencia personal y viva en la inmortalidad por estar iniciados los esposos en el culto de Dioniso (611D-E) y con tantas otras muestras de la humanidad del autor (608F). La superación del lugar común por la emoción personal es lo que hace a esta *Consolatio* evadirse del tópico y ser un documento singular en este género.

La obra es el número 112 del «Catálogo de Lamprias».

NOTA AL TEXTO

	DE LACY Y EINARSON	TEXTO ADOPTADO
608C	ταύτῃ	ταὖτο (MEIZIRIACUS)
608C	αὐτοῦ	αὐτῶν (STEGMAN)
609D	Χάρωνος	Χαίρωνος (XYLANDER)
611F	laguna	μένουσα δὲ βραχὺν ἐν τῷ σώματι χρόνον ἐλευθερωθεῖσα (WYTTENBACH)
611F	laguna	ἂν δὲ πλείονα χρόνον ἀποβεσθὲν μείνῃ, χαλεπωτέραν ἔχει τήν ἀναπύρωσιν, οὕτω καί τῶν ψυχῶν ἄριστα πράττουσιν, αἷς συμβὲβηκε κατὰ τὴν ποιητήν (SIEVEKING)
612A	τοὺς ἄλλους	omitido por WILAMOWITZ

ESCRITO DE CONSOLACIÓN A SU MUJER

Plutarco a su mujer, salud.

1. Aquél a quien enviaste para anunciarme la muerte de 608B
nuestra hijita parece haber errado en su camino cuando marchó a Atenas. Pero yo, al llegar a Tanagra, me enteré por mi nieta. Creo que ya habrán pasado las ceremonias del entierro, pero ojalá hayan ocurrido como vaya a ser para ti menos triste ahora y en lo sucesivo. Ahora bien, si por deseo de algo no lo has hecho, sino que aguardas mi decisión y piensas que será más ligero de soportar una vez sucedido, también esto sería sin exageración ni superstición, cosas en las que tú en absoluto tienes parte.

2. Solamente, querida mía, en el sufrimiento mantente C
tú misma tanto como a mí con tranquilidad. Pues yo lo conozco y puedo delimitar de qué magnitud es lo ocurrido. Pero si encuentro que te excedes en soportarlo difícilmente, eso me disgustará más que lo sucedido. Sin embargo, tampoco yo mismo, al menos, nací «de la encina ni de la roca»[1]

[1] *Ilíada* XXII 126; *Odisea* XIX 163; es realmente una expresión proverbial cuyo sentido ya era obscuro para los antiguos.

y tú misma también lo sabes por haber criado conmigo en común tantos hijos, habiéndolos educado nosotros mismos a todos en casa. Y sé qué dichosamente ocurrió que te naciera una hija cuando lo deseabas después de cuatro hijos, lo que a mí me dio la ocasión de ponerle tu nombre. Pero se añade también una particular amargura al afecto por criaturas tan pequeñas: su dulzura es siempre pura y sin mezcla de cual-
D quier ira o reproche. Ella tuvo por naturaleza además un temperamento y dulzura admirables, y su manera de corresponder al amor y a la gratitud proporcionaba al mismo tiempo placer y comprensión de su amabilidad. Pues no sólo invitaba a la nodriza a que ofreciera y diera el pecho a otros niños, sino también a los objetos y juguetes con los que gozaba, como en una mesa privada, haciendo partícipes por su amabilidad de los bienes que tenía y haciendo comunes a sus mayores placeres con quienes la agradaban.

3. Pero no veo, querida mía, por qué estas cosas y otras semejantes que nos hacían gozar, mientras estaba viva, ahora nos habrán de apenar y conturbar al pensar en ellas. Pero, por el contrario, temo que expulsemos con la tristeza su re-
E cuerdo, como Clímene cuando dice:

odio el curvado
arco de madera de cornejo, fuera los deportes[2],

[2] Del *Faetón* de Eurípides (Nauck², *Trag. Graec. frag.*, Eur., 785). En este fragmento de la tragedia, Clímene se lamenta de la pérdida de su hijo Faetón, que quiso guiar los carros de Helios, su padre, y murió abrasado en la empresa. El Sol le había concedido guiar su carro por un día, pero, por su inexperiencia en la conducción de caballos inmortales, Faetón estuvo a punto de incendiar la tierra y entonces Zeus lo fulminó con su rayo.

huyendo siempre y temblando ante el recuerdo de su hijo porque tenía su pena presente. Pues la naturaleza huye de todo lo desagradable[3] y es preciso, ya que ella se nos presentaba a sí misma como la cosa más dulce de abrazar, de ver, de oír, que así también su pensamiento viva en nosotros F
y que ella conviva con nosotros con mucha alegría, incluso con alegría multiplicada, más que con tristeza (si es que es conveniente que algunos de los razonamientos que hemos dicho muchas veces a otros nos sirvan de ayuda oportuna)[4] y no quedarnos sentados ni encerrarnos correspondiendo con múltiples tristezas a aquellos placeres.

4. Dicen también esto con asombro quienes estuvieron presentes, que ni siquiera te pusiste un manto de luto ni te sometiste tú ni a tus sirvientas a aparecer con signos de duelo y afeamiento, que no hubo ninguna disposición de un panegírico lujoso en torno a la tumba, sino que todo se hizo ordenadamente y en silencio en compañía de los más allegados[5]. Pero yo no me asombré de que tú, que nunca te has 609A
arreglado para ir al teatro o a una procesión, que has considerado, por el contrario, innecesario el lujo incluso en las diversiones, hubieras mantenido en la tristeza tu prudencia y sencillez. Pues la mujer prudente no sólo en «las fiestas bá-

---

[3] Tema epicúreo que ha pasado al estoicismo: EPICURO, 398 [USENER]; SÉNECA, *Cons. ad Polyb.* XVIII 7: «... naturale est enim ut semper animus ab eo refugiat ad quod cum tristitia revertitur».

[4] Tópico que se encuentra también en la *Cons. ad Apol.* 118B-C, y en *Tranq. an.* 481A. Así mismo, en la carta de Severo Sulpicio a Cicerón (*Ad fam.* IV 5, 5): «sed potius quae aliis tute praecipere soles ea tute tibi subiace atque animum propone».

[5] Sobre las prácticas y ritos funerarios de la Antigüedad, véase DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, s.v. *funus*, y *The Oxford Classical Dictionary*, s.v. *dead*.

quicas»[6] debe permanecer incorruptible, sino pensar no menos que la agitación en las penas y la conmoción de las pasiones necesitan moderación que combata no contra la ternura maternal, como piensa la mayoría, sino contra lo licencioso del alma[7]. Pues a la ternura de los padres se le
B concede el añorar, honrar y recordar a quienes se fueron, pero el deseo insaciable de lamentos que provoca más lamentaciones y golpes de pecho no es menos vergonzoso que la intemperancia en los placeres, aunque obtiene perdón en cuanto se le añade a lo vergonzoso su tristeza y amargura en lugar de lo placentero. ¿Pues qué hay más irracional que suprimir los excesos de risa y alegría pero dar rienda suelta a ríos de llanto y gemidos que proceden de una misma fuente? ¿Y discutir con las esposas por el perfume y los
C vestidos de púrpura, pero permitir tonsuras de duelo, el teñir de negro las vestiduras, el sentarse incómodamente y echarse de forma trabajosa? Y lo que es ya lo peor de todo, si castigan a sus criados y sirvientas sin medida e injustamente, oponerse e impedirlo, pero mirarlo con indiferencia cuando se castigan por sí mismas, dura y cruelmente, en medio de padecimientos y desdichas que requieren dulzura y amabilidad.

5. Pero entre nosotros, querida mía, ni hubo necesidad de aquella discusión ni creo que la habrá de ésta. Pues por tu modestia en el aspecto y la simplicidad en tu género de vida no hay filósofo a quien no hayas asombrado cuando ha estado en compañía y relación con nosotros ni tampoco ciudadano a quien no haya servido de espectáculo tu propia

---

[6] Plutarco hace aquí una paráfrasis de EURÍPIDES, *Bacantes* 317 sigs.

[7] Cf. SÉNECA, *Cons. ad Marc.* III 4: «Quam in omni vita servasti morum probitatem et verecundiam, in hac quoque re praestabis; est enim quaedam et dolendi modestia».

sencillez cuando has asistido a ceremonias sagradas, sacrificios o representaciones teatrales. Además, en asuntos tales, también manifestaste ya una gran firmeza al perder al mayor de tus hijos y otra vez cuando nos dejó el buen Querón[8]. Pues recuerdo que hicieron el camino conmigo desde el mar unos extranjeros, cuando ya se había comunicado la muerte del niño, y llegaron a casa al tiempo que los demás. Pero cuando veían gran orden y tranquilidad, como después lo contaban también a otros, pensaban que no había ocurrido ninguna desgracia, sino que se había difundido una falsa historia. ¡Tan prudentemente mantuviste en orden la casa en una ocasión que da gran posibilidad de desorden! Sin em- E
bargo, tú le criaste a tu propio pecho y soportaste con firmeza una intervención quirúrgica cuando el pezón sufrió una contusión. Esto es nobleza y amor de madre[9].

6. Pero vemos que la mayoría de las madres, después que otras han dejado a sus hijos limpios y relucientes, los toman en sus brazos como juguetes; luego cuando mueren, se entregan a un dolor vano e ingrato[10], no por buena voluntad (pues la buena voluntad es racional y hermosa[11]), sino que, una mezcla de un pequeño dolor físico con mu- F
cho de vanagloria[12], hace los duelos salvajes, enloquecidos y difíciles de apaciguar. Y me parece que esto no le

[8] Adoptamos la lectura de Xylander, porque resulta verosímil que Plutarco llamara a uno de sus hijos con el nombre del héroe epónimo de Queronea.

[9] Cf. *Vida de Demóstenes* XXII 3 (855F).

[10] SÉN., *Epíst.* XCIX 3-4.

[11] *Vida de Solón* VII 5 (82A), D. L., VII 116, y ESTOBEO, II pág. 73, 19 [WACHSMUTH].

[12] Otro tópico en el género consolatorio. Véase *Cons. ad Apol.* 102C-D, y SÉN., *Cons. ad Marc.* VII 1; XIX 1; *Cons. ad Polyb.* XVIII 4.

pasó inadvertido a Esopo[13]. En efecto, éste decía que, cuando Zeus estaba repartiendo honores entre los dioses, el Sufrimiento también se los pidió. Zeus se los concedió, pero sólo entre aquellos que lo eligen y lo desean. Pues bien, al comienzo esto sucede así, porque cada uno da entrada al sufrimiento por sí mismo. Pero cuando éste se afianza con el tiempo y se hace compañero y vecino, no se aparta siquiera con dificultad de quienes lo desean. Por esto es preciso combatir contra él en las puertas y no
610A permitir hacer la guardia por medio del vestido, el corte de pelo o alguna cosa semejante que, abordando cada día el pensamiento y turbándolo, lo hace pequeño, estrecho, insociable, amargo y timorato, en cuanto que no participa de la risa ni de la luz ni de una mesa amistosa sino que se rodea y se ocupa de cosas tales por su dolor. Y a éste mal le sigue el descuido del cuerpo y el rechazo a ungirse, bañarse y a su restante modo de vida. Muy al contrario, de esto el alma enferma misma debía ser socorrida por un cuerpo fuerte. Pues mucha parte de la pena se debilita y se relaja
B si se funde en la calma del cuerpo, como una ola en tiempo sereno, pero si se produce sequedad y dureza por el pésimo género de vida y el cuerpo no transmite al alma nada favorable ni útil, sino penas y aflicciones, como exhalaciones amargas e irritantes, ya no es posible recobrarse aún queriéndolo. Tales sufrimientos se apoderan del alma cuando está así maltratada.

7. Y, por otra parte, lo que es lo peor de todo y lo más temido en esta situación yo no lo temería: «las visitas de

[13] Esta historia aparece también en *Cons. ad Apol.* 112A-B, donde se atribuye a «un antiguo filósofo» que la utilizaba para consolar a la reina Arsínoe. En Estobeo, III 972, 7 Hense, Soción atribuye una versión más breve a una mujer anónima.

mujeres molestas»[14] y los gritos y lamentaciones con que gastan y excitan la pena, al no dejar que ni por otras ni ella por sí misma se consuma[15]. Pues sé qué luchas mantuviste C recientemente ayudando a la hermana de Teón[16] y combatiendo contras las que venían de fuera con lamentaciones y griteríos como si estuvieran añadiendo sin más «fuego al fuego»[17]. Porque cuando se ven arder las casas de los amigos, cada uno las intenta apagar como puede en cuanto toca a rapidez o fuerza, pero cuando son las almas de los amigos las que se queman añaden combustible. Y mientras no se permite a quien quiera acercar sus manos al que padece una oftalmía, ni se toca la inflamación, en cambio el que sufre el duelo está sentado ofreciéndose al que acierte a acercarse para que, como en una enfermedad reumática[18], le mueva y D agudice el padecimiento. Así, al reabrir la herida se pasa de un pequeño arañazo e irritación a una enfermedad seria y difícil. Pues bien, sé que de esto te guardarás.

8. Intenta, transportándote con el pensamiento, volver frecuentemente a aquel tiempo en el que, por no haber nacido todavía esta hijita, no teníamos reproche alguno contra la fortuna. Después intenta unir este tiempo de ahora con aquél como si fueran semejantes de nuevo las cosas que nos

[14] Eur., *Andrómaca* 930; una cita más completa figura en *Coni. praec.* 143E.

[15] El mismo tópico se encuentra al comienzo del *De exilio* 599A ss.

[16] Amigo de Plutarco que aparece frecuentemente en los diálogos, así *E ap. Delph.*, *Pyth. or.*, *Fac. in orbe lun.*, *Quaest. conv.*

[17] Proverbio muy empleado por Plutarco; cf. *Quom. adul.* 61A, *Tuend. san. praec.* 123E, *Coni. praec.* 143F.

[18] En la *Cons. ad Apol.* 102A, se halla también esta comparación con el tratamiento médico de las inflamaciones. Véase también Cicerón, *Tusculanas* IV 29, 63; Sén., *Cons. ad Helv.* I 2.

han ocurrido[19]. Porque, querida mía, parecerá que estába-
mos disgustados por el nacimiento de nuestra niña, al estar
E satisfechos con la situación anterior a que ella naciera. No
es necesario borrar del recuerdo estos dos años de en medio,
sino, por el contrario, contarlos entre lo placentero porque
nos proporcionaron alegría y goce, ni considerar el pequeño
bien como un gran mal, ni siquiera porque la fortuna no nos
añadió lo esperado, ser ingratos también con lo recibido[20].
Pues el lenguaje respetuoso respecto a lo divino y la sereni-
dad y ausencia de reproches contra la fortuna produce siem-
pre un fruto bueno y suave. Y quien en situaciones de tal
clase consigue destacar el recuerdo de los bienes, vuelve su
pensamiento a lo luminoso y brillante que hay en la vida y
lo aparta de las cosas sombrías y perturbadoras, o extingue
totalmente la tristeza o por su mezcla con lo contrario la ha-
F ce pequeña y débil. Pues como el perfume siempre agrada al
olfato y es un remedio contra los malos olores, así el pen-
samiento de los bienes en circunstancias negativas propor-
ciona una utilidad de ayuda necesaria a quienes no huyen el
recordar los momentos felices ni reprochan absolutamente
todo a la fortuna. Y no nos conviene sufrir el error de acusar
a nuestra propia vida por haber tenido una sola mancha,
como un libro, si en todo lo demás está limpia y sin manci-
611A lla. Porque has oído muchas veces que la felicidad depende
de razonamientos correctos que concluyen en una disposi-
ción firme, mientras que las vueltas que da la fortuna no
causan grandes transtornos ni producen caídas conturbado-

[19] Este tópico, de origen epicúreo, se encuentra también en otros escritos consolatorios. Así, en Teles, 61, 2-4 Hense, y también en la *Cons. ad Apol.* 109D sigs., en un desarrollo más amplio.

[20] Cf. Sén., *Cons. ad Marc.* XII 1; *Cons. ad Polyb.* X 2.

ras para nuestra vida[21]. Pero si nosotros, como la mayoría, debemos gobernarnos por los hechos exteriores, pagar nuestras deudas con la fortuna y tener como jueces de nuestra felicidad a cualquier hombre encontrado al azar, no tengas en cuenta las lágrimas actuales y las lamentaciones de quienes entran a visitarnos, lágrimas y lamentaciones dirigidas a B cada persona en duelo por una funesta costumbre, piensa, por el contrario, que pasarás tu vida envidiada por éstos a causa de tus hijos, tu casa y tu forma de ser. Y sería absurdo que otros eligieran con gusto tu suerte actual[22], aun añadiéndosele lo que nos aflige, y que tú, en cambio, la acusaras y soportaras con dificultad, y no advirtieras por lo que nos hiere, cuántos motivos de gratitud tenemos por lo que nos queda, sino, como los que excluyen los versos «acéfalos» y «miuros» de Homero[23], despreciando la mayoría de los grandes pasajes compuestos espléndidamente, señalar y acusar de esta manera la parte desagradable de nuestra vida, y poniendo tu atención en lo bueno indiferenciada y confu- C samente, es comportarse de modo semejante a los mezquinos y avaros que, reuniendo muchos bienes, no los utilizan mientras los poseen, pero se lamentan y lo soportan con di-

---

[21] La felicidad depende de nosotros y no de la fortuna según la doctrina aristotélica. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I 10 (1101a6-8); Sén., *Cons. ad Helv.* V 1: «... unusquisque facere se beatum potest. Leve momentum in adventiciis rebus est et quod in neutram partem magnas vires habeat».

[22] Cf. *De exilio* 600A y Boec., *Philos. cons.* II 4, 17.

[23] Cf. Ateneo, 632D sigs., Ps. Plut., *De metris.* c. II (vol. VII, pág. 468 [Bernardakis]). Alude Plutarco a dos de los seis accidentes notados por los metricistas tardíos en los versos homéricos. Versos acéfalos son los que carecen de un elemento prosódico inicial y comienzan por una sílaba breve; versos miuros los que terminan en yambo en lugar de en troqueo. Literalmente, se traducirían estos términos por «sin cabeza» y «de cola corta». Véase A. Dain, *Traité de Métrique Grecque*, págs. 55-56.

ficultad cuando los pierden. Y si tienes pena porque ella partió sin casar y sin hijos, puedes hacerte la situación más llevadera pensando en otras cosas, que no has quedado sin cumplir ni participar en ninguna de estas celebraciones. Pues éstos no son grandes bienes para quienes se ven privados de ellos, sino pequeños para quienes los tienen[24]. Pero ella, que ha marchado a un lugar sin tristeza[25], no necesita que nosotros estemos tristes. Pues ¿qué pena vamos a tener por su causa si para ella ahora no existe tristeza alguna?
D Porque también la privación de grandes bienes pierde su poder de dar tristeza cuando se llega a la situación de no necesitarlos. Y tu Timóxena ha sido privada de cosas pequeñas, pues conoció lo pequeño y se alegraba con cosas pequeñas. Y de lo que no tuvo percepción ni llegó a su conocimiento, ni tuvo pensamiento ¿cómo podría decirse que fue privada de ello?

10. Y además lo que has oído a aquellos otros que intentan persuadir a muchos diciendo que, para quien se ha extinguido, no existe en parte alguna ningún mal ni tristeza[26], sé que lo impide tu creencia en la doctrina de nuestros padres[27] y en los símbolos místicos de las celebraciones en honor de Dioniso que conocemos quienes hemos participa-

---

[24] Tópicos consolatorios respecto a la muerte prematura. Cf. *Cons. ad Apol.* 113B-114C. Véase también *De tranq. an.* 469F.

[25] Cf. Ps. Platón, *Axíoco* 327a. La idea del lugar sin tristeza aparece subrayada por largas citas en la *Cons. ad Apol.* 120C-D.

[26] Se refiere a los epicúreos. Así, en la *Carta a Meneceo* 124, y en las *Kyríai Dóxai* II (citado también en *Non posse suav. viv. Epic.* 1103D, y 1105A).

[27] Cf. *Amat.* 756B, donde el padre de Plutarco afirma que no se deben hacer demasiadas discusiones sobre los dioses «pues basta la antigua fe de nuestros padres».

do mutuamente en ellas[28]. Pues bien, piensa que al alma, al ser inmortal, le sucede lo mismo que a las aves en cautividad; pues si se cría durante mucho tiempo en el cuerpo y E llega a domesticarse en esa vida por muchas actividades y un largo hábito, cuando de nuevo desciende a él y se reencarna otra vez, ya no deja ni cesa de estar complicada en las pasiones y la suerte de aquí por causa de los sucesivos nacimientos[29]. Porque no creas que la vejez es censurada y tiene mala forma por la frente arrugada, el pelo blanco y la debilidad del cuerpo; al contrario, lo peor en ella es que hace que en el alma se desvanezcan los recuerdos de las cosas F de allí, y que persista en los de aquí, y la doblega y la oprime, porque guarda la imagen que tuvo al quedar afectada por obra del cuerpo. Pero el alma que, después de capturada[30], permanece en el cuerpo por poco tiempo, al ser libera-

---

[28] Cf. Cic., *Tusculanas* I 13 (29): «reminiscere, quoniam es initiatus, quae tradantur mysteriis ...». Asimismo, la afirmación de Plutarco sobre su iniciación en los misterios dionisíacos aclara como verdaderamente vividas muchas de sus alusiones a estas doctrinas.

[29] Todo este pasaje es de inspiración platónica de una parte, el alma como cautiva del cuerpo (*Fedón* 66b-67b), la imagen del pájaro cautivo (*Fedro* 249d) y platónica y pitagórica en cuanto a la creencia en la transmigración de las almas, que Platón desarrolla en el mito de Er en la *República* y que, a su vez, Plutarco sigue en los mitos del *Ser. num. vind.* 565D, 566A, 567E-F (mito de Tespesio-Arideo); del *De genio Socratis* 591C (mito de Timarco) y, en menor medida, en el mito de Sila en *Fac. lun.* 945B. La palingenesia aparece también en *De Iside et Osiride* 379F, y en *De esu carnium*, 998C-D.

[30] Hay aquí una laguna de 86 letras en el manuscrito α (*Ambrosianus gr.* 859). En el V (*Vindobonensis phil. gr.* 46) la laguna es de cuatro palabras menos y sólo de 79 letras. Wyttenbach la ha completado de manera que el texto resultante que traducimos es el que aparece en la nota al texto (pág. 311). *Érchetai* es asimismo una conjetura de Wyttenbach por el *échetai* de los manuscritos. También hemos optado al traducir *hygrâs kaì malthakês* por la conjetura sólo apuntada con interrogantes por De Lacy y

da por los dioses marcha hacia lo que le es natural como si se enderezara flexible y nuevamente de una postura encorvada. Pues como el fuego de nuevo se reanima y se recobra rápidamente, si alguien tras haberlo apagado lo prende enseguida[31], pero si permanece apagado mucho tiempo, es difícil que vuelva a arder, así también tienen una suerte mejor aquellas almas a las que les ha ocurrido según el poeta,

atravesar lo más pronto posible las puertas de Hades[32]

antes de que se genere en ellas un gran deseo de las ocupaciones de aquí y se moldeen conforme al cuerpo y se fundan con él como por obra de filtros mágicos.

612A **11.** Pero la verdad sobre estos asuntos se hace especialmente manifiesta en las antiguas costumbres de nuestros antepasados y en las leyes. Pues a los que mueren en la infancia no se llevan libaciones ni se celebran otros ritos para ellos como es natural que se haga a los muertos, porque no han tomado parte en nada de la tierra ni de las cosas de la tierra. Ni tampoco se demoran allí en los lugares del enterramiento ni junto a las tumbas ni en la exposición del ca-

---

Einarson, que toman por adverbios (*hygrôs kaì malthakôs*) estos adjetivos. Como puede notarse, todo este pasaje es difícil por la inseguridad del texto. El fragmento 177 [Sandbach] del *De anima* ayuda a comprender este texto, cuyo sentido parece ser el de considerar afortunado el haber permanecido poco tiempo en esta vida como Timóxena, frente a aquellos en los que la vejez ha marcado excesivamente al alma por su larga permanencia en el cuerpo.

[31] Hay también una gran laguna en este pasaje, de 162 letras en el ms. α y de 129 en el ms. V. Hemos traducido el pasaje construído por Sieveking mediante la combinación de conjeturas de Wyttenbach y de Bernardakis.

[32] Teognis, 42.

dáver ni es costumbre sentarse junto a los cuerpos. Pues no lo permiten las leyes para personas de esa edad en la idea de que no es piadoso observar el duelo a esos que han partido a un tiempo hacia una suerte y una región mejor y más divina ***[33]. Y porque no creer en ello es más difícil que creerlo, guardemos nuestro exterior como las leyes prescriben, y B nuestro interior todavía más sin mancilla, puro y prudente[34].

[33] Nuevamente nos encontramos con una laguna, aquí de 40 letras en el α y de 16 en el V, según De Lacy y Einarson, de 20 según Sieveking. Seguimos el pasaje reconstruido con la lectura del ms. L (*Laurentianus* 69, 13), que tiene una laguna menor, y la conjetura *pentheîn* de De Lacy y Einarson. Por tanto, la traducción sigue un texto inseguro como en los casos precedentes. Hay ecos platónicos de *Leyes* 904c-d, donde el lugar en que habita el alma en el más allá está en relación, de una parte, con la conducta seguida durante su estancia terrenal, pero, de otra, también es conforme a la ley del destino.

[34] Cic., *Tusculanas* I 45 (108 sigs.).

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Págs.